

معهد البحوث والدراسات العربية

صور من وحدة الفكر العربي في إفريقية

دراسة في ميدان اللغة والأدب

دكتور عبد المجيد عابدين

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها
بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

[قسم البحوث والدراسات الأدبية واللغوية]

١٩٧٠

صور من وحدة الفكر العربي

في إفريقية



معهد البحوث والدراسات العربية

صور من وحدة الفكر العربي في إفريقية

دراسة في ميدان اللغة والأدب

دكتور عبد المجيد عابدين

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها
بجامعة القاهرة فرع الخرطوم

[قسم البحوث والدراسات الأدبية واللغوية]

١٩٧٠

تمهيد

يتجلى الفكر العربى – بصفة عامة – فى طابعه المتمايز من حيث هو نمط من أنماط الفكر الإنسانى، له سمات مشتركة، اتحدت فى أصلها التاريخى، وفى مركز إشعاعها، وفى حركة انحدارها إلى مختلف البيئات والثقافات فى بقاع الوطن العربى.

وتلتقى هذه السمات، حين نلقى عليها نظرة عامة، فى أمرين رئيسيين: أحدهما أداة التعبير التى اتخذها الفكر العربى على مر الزمن. والثانى: المضمون وما يحتويه من قيم ومعارف واتجاهات وطرائق تفكير.

وإذا كانت الحضارة الحقيقية، والفكر لبها وصميمها، تسعى إلى تمليك الإنسان زمام القوى الطبيعية المادية من طريق العلم والصناعة والتكنولوجيا، بقدر ما تسعى إلى تحقيق تفوق الإنسان على نوازعه وأهوائه، فإن الفكر العربى، فى عصور ازدهاره، وفى نهضته الحديثة، لم يغفل هاتين الغايتين: فهو يتجه فى مسيرته الحضارية إلى تحقيق سيادة الإنسان العربى فى الميدان المادى، ولا يتخلى، فى الوقت نفسه، عن القيم الأخلاقية والروحية للحضارة. ونحن إذا رجعنا إلى هذه الذخيرة الذاخرة من التراث العربى والإسلامى فى خلال بضعة عشر قرنا من الزمان، عرفنا إلى أى مدى احتفل هذا التراث بالمحتوى الروحى من حيث هو مركز للمثل، ومستودع لقيم أخلاقية وإنسانية، ومنطق لحياة كفاح بالقول والعمل.

أضف إلى هذا ما اكتسبه الفكر العربى بحكم نشأة أصحابه الأولين فى رقعة تتوسط بين قارات ثلاث، من مرونة فائقة استجابت للتطور بالرغم من عوائق

التقليد والجمود التى اعترضت سبيله حينا من الزمن . هذه المرونة التى أتاحت له أن يأخذ ويعطى ، ويتأثر بغيره بقدر ما يؤثر فيه ، ويحرص على الماضى دون أن يستغرق فيه لئلا ينسى حاضره ومستقبله ، ودون أن يمس جوهر هذا التراث حتى لا تنهار مُثُله وتتفتت قواه المعنوية على صخرة الحياة المادية وبذلك استطاع ، فى حدود مطالب الزمان والبيئة ، أن يشق طريقه على هدى وبصيرة ، وأن يرسم لنشاطه خطة تتفق وأهدافه السامية .

وبعد ، فأرجو أن أكون فى هذه المحاضرات التى تفضل معهد البحوث والدراسات العربية ، التابع لجامعة الدول العربية ، فدعانى لإلقائها على طلبة القسم الأدبى واللغوى فيه ، قد أوضحت شيئا من سمات الفكر العربى وخصائصه التى أشرت إليها ، وألمحت ببعض نماذج من الوحدة الفكرية ، اللغوية والأدبية ، التى ألفت بين البيئات العربية فى أفريقية ، وذلك فى حدود ما استطعت الحصول عليه من معلومات عن هذه المنطقة الواسعة المترامية . والله الموفق ؟

عبد المجيد عابدين

الفصل الأول

أوائل الشعاع

١ — قبل الإسلام : وهى مرحلة الإعداد والتمهيد ، حين أخذت موجات من الساميين الأوائل ، قبل الإسلام ، بل قبل ميلاد المسيح بقرون عديدة ، تنتقل إلى افريقية من الشرق . فبانت بعض الجماعات الذين مهروا فى ركوب البحر وممارسة التجارة البحرية ، كالفينيقيين ، حوض البحر المتوسط ، حيث أسسوا مستعمرات فى جزر البحر : فى قبرص وصقلية وسردينية ، وأسسوا فى أسبانيا قادس ، وفى شمال أفريقية أوتيكا (تونس الحالية) وقرطاجنة[١] .

ثم توالت هجرات من الساميين قبل ميلاد المسيح ، سكن بعضها شرقى الدلتا ، وبعض جهات وادى النيل ، وبعضها كانوا تجاراً مهرة كعرب الأنباط ، فأخذوا يترددون على الصحراء الشرقية ، وربما وصلوا إلى الغرب . ونفذت قبائل من الجنوب العربى – اليمن – من طريق باب المندب إلى هضبة أثيوبيا حيث أقاموا دولة أكسوم فى القرن الأول قبل الميلاد ، ولعلها أول دولة سامية تكونت فى قلب افريقية ، ونشرت الحضارة السامية فى أرجائه ، وكانت قبيلة (الحبشات) وهى قبيلة يمنية ، من الأسر الحاكمة فى هذه الدولة ، وباسمها تسمت أثيوبيا ببلاد الحبشة .

ولم تنقطع الموجات السامية عن افريقية بعد الميلاد حتى وقت ظهور الإسلام[٢] . ذلك أن الهجرة إليها كانت أمراً ميسوراً فى أى وقت لوجود معبر ثابت منذ القدم ، هو طريق سيناء ، والبحر الأحمر . غير أن معظم المهاجرين

فى خلال تلك الحقبة التى سبقت ظهور الإسلام ، عاشوا حينئذ فى كنف حكومات أجنبية عنهم ، وحملوا معهم لغات مختلفة (وإن كانت كلها لغات سامية) فلم تجمعهم لغة واحدة تؤلف بينهم ، ولا منزع دينى واحد . ومع هذا ، لاسبيل إلى إنكار أن هذه الموجات المديدة كانت بمثابة إعداد وتمهيد لقيام الكيان العربى الذى ظهر فى قوة فى ظل الإسلام . ذلك أن العرب هم واحد من الشعوب السامية التى تمثلت فى تلك الهجرات ، وأن اللغات أو اللهجات التى حملها المهاجرون الساميون إلى افريقية فى عصور الجاهلية تعد شقائق للغة العربية ولهجاتها التى نعرفها اليوم ، وأن جوهر التراث الذى حملوه معهم كان ساميا ، وأنهم — لا بد — امتزجوا ببعض السكان الأفريقيين القدامى ، من حاميين وزنوج ، وخلفوا فيهم آثار إسلامية وفكرية(٣) .

٢ — وفى ظل الإسلام تدفقت الجماعات العربية على افريقية من الشرق ، من طريق سيناء والبحر الأحمر ، تجمع بينها لغة القرآن ، وعقيدة الإسلام ، فكان من دخل منهم فى جيوش الفتح قد اتجهوا أولا عن طريق سيناء إلى مصر ثم إلى أقطار البحر المتوسط وتم لهم فتحها — فاستقروا فى الشمال الإفريقى ، وفى مصر والأندلس وبعض جزر البحر ، فى كنف حكومات عربية تشد أزرهم ، وتجمع شتاتهم .

وفى هذه الأثناء كانت هناك جماعات تتسرب من الجزيرة العربية عبر البحر الأحمر بحثاً عن مستقر لها فى شرق افريقية ، فأقامت هناك لتؤلف مراكز عربية بحذاء ساحل البحر الأحمر ، إلى جانب تلك المراكز الشمالية التى أنشأها العرب فى منطقة البحر المتوسط ، ولم يمض على العرب قرنان أو ثلاثة حتى تكون لهم فى أفريقية مركزان رئيسيان للاشعاع الفكرى ، أحدهما فى الشرق والآخر فى الشمال . غير أن الذين استقروا فى شرق أفريقية ، فى تلك الفترة ،

كانوا أقل عدداً من هؤلاء الذين أنشأوا مراكزهم فى منطقة البحر المتوسط . كما أنهم فلما دخلوا غزاة فاتحين وأسسوا دولا كتلك التى أسسها اخوانهم فى الشمال . ومع هذا استطاعت الموجات العربية التى عاشت فى الصحراء الشرقية ، وفى أوساط البجة ، وعلى السواحل الجنوبية للبحر الأحمر ، أن يسهموا بنصيب غير قليل فى نقل التراث العربى عبر البحر إلى افريقية ، وفى تعزيز نوع من الوحدة الفكرية بين ساحلى البحر الأحمر الآسيوى والأفريقى .

٣ — كيف نفذ الشعاع إلى داخل افريقية ؟ من أهم الوسائل : تلك الحركات الناشطة التى قام بها التجار المسلمون فى سعيهم المتواصل فى مناكب الأرض الافريقية من خلال الطرق التجارية القديمة التى تصل بين الشمال والغرب أو بين الشرق والغرب ، وبين الشمال والوسط . ثم حركة القبائل والجماعات التى كانت تنتقل من مواطنها فى بعض فصول السنة ، أو تغادرها لتستوطن بقاعاً أخصب .

كانت حركة التاجر ، وحركة الأفريقى المترحل ، أمراً مألوفاً رتيبا فى الحياة الأفريقية قبل دخول العرب . فلما دخلوا بجموعهم فى ظل الإسلام تحولت هذه الحركة الرتيبة إلى طاقة هائلة ، سرت فى أوصال الحياة ، ومنحت أهلها حيوية فائقة . فاكتسب التاجر عنصرا روحيا جديدا ظل يواكب عمله المادى ، ويبث فيه الحماس الدينى ويوجهه إلى هدف اسمى . فاضطلع التاجر فى القارة الافريقية بنصيب موفور من نشر الدعوة وثقافتها ، فأخذ يبث الدعوة كلما نزل فى الأسواق ، وكان من ثمر هذه الجهود أن نشأت مراكز اجتماعية وسياسية وفكرية التقت عندها أجناس أفريقية شتى ، وعناصر من الفكر العربى والافريقى ، وجمعت بينها سمات مشتركة . وكثيرا ما تحولت هذه المراكز بفضل نشاط التجار الذين أحرزوا نفوذا قويا بين أهليها ، إلى وحدات سياسية ، أو دويلات إسلامية ، يتولى شئونها حاكم عربى أو أفريقى (١) .

كذلك بلغت حركة القبائل فى داخل افريقية أشدها بعد أن بسط العرب سلطانهم على الشمال كله ، واتخذت حركة المهاجرين ، من العرب والبربر وغيرهم ، صورة سباق هائل ، تتدافع فيه جموعهم صوب الجنوب ، باحثين عن مقام دائم . وكان منهم من سيطروا على مداخل الطرق التجارية ومخارجها ، وكان لهم فضل لا ينكر فى تعزيز المراكز التجارية فى أنحاء افريقية . قام بهذا الدور بعض الطوارق أو الملثمين (من البربر) فى غرب افريقية ، وبعض جماعات من الحضارمة وربيعة (من العرب) فى شرق افريقية . أضيف إلى هذا أثر الجماعات العربية فى إنشاء مهاجر عربية فى داخل افريقية ، يغلب عليها اللسان العربى ، وتجمع أفرادها ثقافة عربية موروثة إلى جانب المعارف الإسلامية التى حملوها معهم .

تكونت هذه المراكز الداخلية بالتدريج ، وعمرت البادية والريف والمدن ، وتلقت مع الزمن ألوانا شتى من العطاء الفكرى . وكانت العناصر العربية التى غذت هذه المراكز ترد إليها من جناحى الاشعاع العربى أى المركزين الرئيسين اللذين أشرنا إليهما فيما سبق : المركز الشرقى من طريق الساحل الافريقى للبحر الأحمر ، والمركز الشمالى حيث مصر وشمال افريقية ، والأندلس وجزر البحر المتوسط . ولا جدال فى أن المركز الشمالى كان مصدر إشعاع عربى إسلامى لمناطق شتى فى افريقية ، كما كان مصدر إشعاع للبيئات الأوربية فى تلك العصور[٤] .

ومن هذه المراكز كلها ، الداخلية والساحلية ، انطلق الحجاج إلى بيت الله الحرام ، وفيها نهض العلماء بدور التعليم ، وقام الدعاة بنشر الدعوة ، وتبوأت الصوفية مكانا مرموقا فى كل مجتمع فيها . وكان لهؤلاء جميعا أثر فى تدعيم هذه المراكز فكرياً ، بما أشاعوه فى أوساطها من نشاط حى ، وما بذلوه من جهد فى اجتذاب أعداد كبيرة من الافريقيين إلى الإسلام والثقافة العربية حتى استطاعت العناصر العربية ، الفكرية والسلالية ، أن تنفذ إلى البقاع التى تحيط بالصحراء الكبرى من جميع نواحيها : فمن الشمال بسطت نفوذها فى المنطقة الممتدة من مصر

حتى المحيط الأطلسى ، ومن الشرق فى وادى النيل نفسه حتى حدود بلاد النوبة ومن الغرب فى السهل الساحلى الدائر مع المحيط الأطلسى . ومن الجنوب فى النطاق الرعوى المحيط بهذه الصحراء والممتد من مصب السنغال حتى سودان وادى النيل(٦) .

٤ — صور من وحدة الفكر : ومن الطبيعى ، وقد اتحدت مصادر الإشعاع الكبرى فى هذه المنطقة المترامية من افريقية ، والمؤثرات التى عملت على تكوين المزيج الفكرى العربى فى مراكزها ، أن نلتقى بمجموعة من السمات المشتركة التى انحدرت إلى بيئات هذه المنطقة عبر التاريخ فى ثوبها العربى ، وفى مضمونها الروحى والإنسانى . وقد تعرضت فى كل بيئة منها لعوامل طبيعية وبشرية ، وتأثرت بها كما أثرت فيها ، فواجهت موروثات قديمة ، وامتزجت بها أو ببعضها ولكنها ظلت فى صميمها معبرة عن وحدة فكرية واضحة .

وفى محاضراتنا التالية نود أن نقف قليلا عند صور من هذه الوحدة الفكرية فى ميدان اللغة والأدب ، نلخصها فى النقاط الآتية :

ا — نتحدث أولا عن انتشار العربية الفصحى فى افريقية وعن مدى تحقق الوحدة اللغوية فيها وقيمة هذه الوحدة فى المجال الفكرى (الفصل الثانى) .

ب — ثم نقف عند اللهجات العربية المحلية فى افريقية ، لنبين نصيبها فى تحقيق الوحدة اللغوية ، ونستوضح نقاط الالتقاء بين الفصحى ولهجاتها فى المجال الفكرى ، وأثر ذلك فى وحدة المضمون الأدبى فى البيئات الأفريقية العربية (الفصل الثالث) .

حـ - فنأخذ من شرق افريقية مثالين لوحدة المضمون الأدبى بين جانبى البحر الأحمر الآسيوى والإفريقى ، مثالا من الشعر وآخر من النثر فى قالبهما العربى الدارج ، ونوضح كيف التقى المضمون فى كل منهما مع المضمون الأدبى

الفصيح الذى عبر عنه العرب الأوائل فى مواطنهم فى تهامة والحجاز . وكيف انتقلت هذه النماذج من شرق افريقية إلى الداخل (الفصل الرابع) .

د — ثم نتجه إلى مراكز الإشعاع الشمالية لنسوق منها أمثلة من النثر القصصى الذى كان من ثمار الالتقاء بين الفصحى والعامية ، ونبين سماته وخصائصه، وهو يمثل فى معظمه ألوانا من أداب الكفاح الذى انتشر بين الشعوب الافريقية وكان له أثر فى التجانس الفكرى والاجتماعى بينها . (الفصل الخامس) .

هـ — ثم نستعرض بعض الظواهر الفنية فى الشعر العربى الحديث لنبين سماتها وخصائصها ، وكيف انحدرت إلى البيئات الأدبية والدينية فى افريقية العربية . (الفصل السادس) .

هوامش الفصل الأول :

١ — تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ، لفيليب حتى (الترجمة العربية) ص ١٠٨ — ١١٦ .

٢ — البيان والإعراب للمقريزى ، مع دراسات فى تاريخ العروبة لعبدالمجيد عابدين (١٩٦١) ص ٧٧ — ٨٤ .

٣ — المرجع السابق ص ٨٤ — ٩٢ .

٤ — قارن : الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوى (١٩٥٧) ص ٣٥٥ ، ٣٧٩ — ٣٨٠ ، ٣٩٣ ومايليها .

٥ — راجع فى أثر الحضارة العربية فى أوربا : كتاب فضل العرب على أوربا (شمس الله على الغرب) لسجريد هونكه ترجمة فؤاد حسانين (١٩٦٤) — وكتاب دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى لعبد الرحمن بدوى (بيروت ١٩٦٥) .

٦ — الإسلام والثقافة العربية فى افريقية لحسن محمود (١٩٦٣) ص ٦٩ .



الفصل الثانى

وحدة اللغة : العربية الفصحى

١ ـــ أسباب انتشارها ومداه :

وجدت العربية من أسباب الانتشار ما لم تجده لغات كثيرة لدول ذوات نفوذ وسلطان فى التاريخ . فقد أتيح للفرس واليونان والرومان والترك أن يؤسسوا دولا واسعة شملت أجزاء فسيحة من الوطن العربى ، ومع ذلك لم تفلح هذه الدول فى نشر لغاتها والقضاء على اللغات الأصلية لهذه الأجزاء[١] . أما العربية الفصحى فقد انتشرت فى الأقطار التى فتحها العرب فى الشرق الأوسط ، وفى القارة الافريقية . ويرجع انتشارها إلى عوامل عديدة أهمها أنها لغة القرآن ، فقد أكسبها ذلك قداسة خاصة عند المسلمين ، فاستجابت نفوسهم لها ولما تحمله من تراث عربى وإسلامى ، وسهل بذلك اتخاذها لغتهم الأساسية على حساب ترك لغاتهم الأصلية[٢] . وساعد على ذلك أن ترجمة القرآن أو كتابته بغير العربية لم تكن أمراً جائزا عند أكثر فقهاء المسلمين ، لهذا كان على كل داخل فى الإسلام أن يحفظ من القرآن ـ فى لغته التى نزل بها ـ ما يستطيع أن يقيم به صلاته ، ثم يمضى إلى تعلم اللغة العربية ليعرف أسراره ويزداد تفقهاً فى الدين[٣] .

غير أن انتشار الفصحى فى افريقية لم يكن على درجة واحدة من حيث سرعة نفاذها وقوة تأثيرها . فقد واجهت فى بعض البيئات بعض العوائق الجغرافية والسياسية والاجتماعية التى حالت دون انتشارها السريع ، فى حين استطاعت فى بيئات أخرى أفريقية أن تبسط سيادتها كاملة على اللغات المحلية فى وقت وجيز نسبيا .

في مصر كانت القبطية واليونانية قبل الفتح العربي ، ولم يكد يستقر الحكم العربي فيها حتى أصبحت الفصحى لغة الدواوين ، في زمن الوالي عبد الله بن عبد الملك (٨٦ - ٩٠ هـ / ٧٠٥ - ٧٠٨ م) بعد أن كانت باليونانية . وأقبل بعض القبط الذين رغبوا في الاحتفاظ بمناصبهم الإدارية على تعلم الفصحى حتى يستمروا في شغلها . ودخلت غالبيـة القبط في الإسلام[٤] ، وكان لا بد أن يتعلموا شيئا من العربية ليزدادوا معرفة بالدين ، ولغة الحكام . وأخذت لهجات القبـائل التي دخلت مصر تتسرب إلى الحياة اليومية من طريق التعامل والاتصال . ولم ينته القرن الثالث الهجري حتى كانت العربية قد رجحت كفتها في المجالات الرسمية والشعبية ، وأخذت القبطية تتراجع إلى سهول الريف والمناطق البعيدة حتى تلاشت تماماً في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)[٥] .

وفي شمال افريقية ، (بلاد المغرب عند المسلمين الأوائل) كانت اليونانية واللاتينية والبربرية قبل الفتح العربي . فاليونانية كانت ضئيلة الأثر لم يتجاوز نفوذها أوساط الإدارة والجيش في خلال الحكم البيزنطي الذي حكم هذه البلاد فترة لا تزيد على مائة وخمسة وستين عاما ، وانتهى بقيام الحكم العربي ، ولم يبق لهذه اللغـة بعده من أثر إلا في أعقاب قليـلة من البيزنطيين . أما اللاتينية فكانت أوسع نفوذاً من اليونانية . بسطت سلطانهـا زهاء ستة قرون إلى حوالي ٤٣٠ م ، ثم آل أمرها إلى فئة قليلة عقب الفتح العربي ، ولم تلبث أن زالت تماماً . أما البربرية فهي لغة أكثرية الشعب في شمال إفريقية ، انتشرت بين قبائل السهل الساحلي ، وعلى المنطقة الصحراوية الممتدة من شمال الصحراء إلى الجنوب حيث بلاد برنو والكانم والهوسا في السودان الأوسط . ومع هذا الانتشار لم تستطع الصمود أمام العربيـة ، فتراجعت

على مر الزمن اللهم إلا أقلية بربرية لا تزال قائمة فى وقتنا هذا (تقدر بنحو ٣٠ ٪ من سكان المملكة المغربية ، وأقل من ٢٠ ٪ من سكان الجزائر ، على حين تنخفض النسبة إلى أقل من ٢ ٪ فى تونس ، أى أن مجموع الأقلية البربرية فى أقطار المغرب لا يزيد على ٦ مليون شخص . ويرجع ارتفاع النسبة فى حالة المملكة المغربية إلى اتساع مساحة المناطق الجبلية بها ، وصعوبة اختراقها نسبيا ، فضلا عن أنها أكثر تطرفا إلى الغرب من الجزائر وتونس ، فكانت بذلك آخر الطريق بالنسبة للموجات العربية القادمة من الشرق . على أن الزمن كفيل بنشر اللغة العربية بين مختلف أرجاء المغرب . فالبربرية لغة حامية تجمعها مع العربية السامية وحدة الأصل مما ساهم فى تيسير انتشار العربية فى أول الأمر ، وهى لغة غير مكتوبة ، وإذا كتب البربر كتبوا بالعربية . وقد انتشرت العربية فى جهات أبعد من أقطار المغرب الرئيسية الثلاثة ، كما هو الحال فى موريتانيا وفى منطقة تشاد[٦] .

وفى سودان وادى النيل ، واجهت العربية عدداً كبيراً من اللغات المحلية ، فكانت النوبية اللغة السائدة بين سكان الشمال فلما دخلت العربية احتلت بعض مناطق النوبية وظلت مناطق أخرى يسكنها الكنوز والمحسى والدناقلة والسكوت محتفظة بالنوبية إلى جانب العربية ، فأصبح لكل منهم لغتان ، النوبية يتكلمها مع بنى جلدته ، والعربية يستخدمها مع سائر الناطقين بالعربية . ولا تزال النوبية ، إلى يومنا هذا ، تستعير من العربية ألفاظا وعبارات ، حتى إن حوالى ٣٠٪ من مجموع ألفاظها مستمد من العربية . ونستطيع أن نفترض على ضوء قوانين اللغات أنه سيأتى وقت تضيع فيه النوبية من هذه المناطق ويتم للعربية الغلبة عليها فى جميع مناطق السودان الشمالى[٧] . وفى شرق السودان كانت لغة تبداويت

Tu - bedawie هى السائدة قديماً ، وهى لغة البجة الذين يقيمون إلى تلال البحر الأحمر من مصر إلى كسلا ، ولهجاتها الرئيسية خمس : لهجة العابدة والحلنقا والأمرار والبشارين والهدندوة . وهذه اللغة بفروعها الخمسة تعد من أوسع اللغات الحامية انتشاراً . وما حدث للنوبية من صراع بينها وبين العربية ، حدث هنا أيضاً . فمازالت العربية تشق لها طريقاً مع التبداوية ، وتضيق من نطاق نفوذها حتى رأينا البجه — أو معظمهم — يضطرون إلى تعلم العربية والتكلم بها مع احتفاظهم بالتبداوية ، يتكلمون بها فى منازلهم ومجالسهم الخاصة ولكنهم فى المجالس العامة يتكلمون العربية . وقد استعارت التبداوية من العربية كثيراً من الألفاظ والصيغ النحوية . وتسمى العربية عند البجة « البلوية » ولعلها نسبة إلى بلى ، إحدى قبائل اليمن التى هاجرت منها جماعات إلى شرق السودان ، وكان لهم الزعامة السياسية فترة طويلة من الزمان[٨] . أما فى غرب السودان فقد سادت قديماً لغات حامية خالصة ، أو حامية ممتزجة بالزنجية ، أو زنجية خالصة . ومن المرجح أن بعض القبائل هناك قدموا من شمال أفريقية ، وكانوا يتكلمون اللغة البربرية ، وهى لغة حامية ، كالطوارق فى دارفور ، وجماعات أخرى كالتنجور جاءوا من بلاد النوبة إلى دارفور واندمجوا هناك ببعض المغاربة فصارت لغتهم مزيجاً من النوبية والبربرية ، وكلاهما من اللغات الحامية وعلى الرغم من أن العربية فى غرب السودان لم تقض تماما على اللغات المحلية ، استطاعت أن تتغلغل فى معظم مساحات الغرب وقد نجد بعض الجماعات الحامية . والزنجية فى دارفور لايعرفون فى الوقت الحاضر إلا العربية وضاعت لغتهم الأصلية ، كما نجد كثيرين آخرين يتكلمون العربية إلى جانب لغتهم المحلية .[٩] أما فى جنوب السودان فما تزال قبائله تتكلم لغات محلية كثيرة يبلغ عددها نحو اثنتى عشرة لغة رئيسية موزعة على قبائل الجنوب . وليس بينها لغة واحدة تصلح للتفاهم بين مختلف

القبائل لهذا وجدت اللهجات العربية الدارجة التى تسربت إليهم من طريق تجار الشمال (الجلابة) وموظفيه والمهاجرين منه ، ترحيباً وقبولا عند هذه القبائل ، إذ وجدوا فيها وسيلة مشتركة للتفاهم والتعبير عن مصالحهم المتبادلة ، وحلاً لمشكلة صعوبة التفاهم فيما بينهم بلغاتهم الأصلية . وقبائل الجنوب هؤلاء يمثلون أقلية لا تزيد على ربع سكان السودان .

فإذا اتجهنا من دارفور غرباً إلى السودان الأوسط ومنطقة غرب إفريقية الممتدة إلى المحيط الأطلسى ، وسكانها مزيج من الحاميين والزنوج والعرب ، وجدنا نفوذ اللغات المحلية يشتد ، وأهلها يحتفظون بها إلى جانب العربية والواقع أن تاريخ هذه المنطقة يدل على أن العربية ، برغم ما صادفته من عوائق اجتماعية وسياسية فى هذه المنطقة ، استطاعت أن تقتحم على اللغات المحلية معاقلها ، وأن تصبح لغة الدين والثقافة والدولة والتجارة . وهذا فى الواقع راجع إلى الحماس الدينى الذى عرفت به شعوب هذه المنطقة من قديم ، والنظر إلى لغة القرآن نظرة احترام وتبجيل وهجرة بعض الموجات العربية ، كالحسانية والشاوية ، إلى هذه المنطقة النائية ، وإسهامهم بدور فى تعريبها ، الأمر الذى حدا بعدد من شعوب هذه البقاع إلى التخلى عن أنسابها القديمة ، الحامية أو الزنجية ، والانتماء إلى أصول عربية.(١٠) وإذا اتجهنا من السنغال شمالا ، بحذاء ساحل المحيط الأطلسى ، وجدنا العربية الفصحى فى موريتانيا (شنقيط) قوية مزدهرة وكان قد هاجر إليها عشائر الحسانية ، مع بنى هلال ، فى أثناء تدفقهم على الصحراء الغربية بين القرنين الثامن والحادى عشر من الهجرة ، وسكن الحسانية صنهاجة المغربية مع الذين كانوا قد سبقوهم إلى هذا الإقليم . وأهل موريتانيا يعتزون بانتسابهم إلى حمير ، وفيهم شعراء ينظمون الشعر الفصيح الجيد فمن ذلك قول أحدهم :

إنا بنو حسنٍ ، دلت فصاحتنا   أنا إلى العرب الأقحاح ننتسبُ

إن لم تقم بينات أننا عرب ففي اللسان بيان أننا عرب(١١)

٢ — عوائق وأسبابها : هناك من غير شك عوامل عطلت انتشار العربية بين هذه الأقليات ؛ ووقفت فى سبيل الغلبة الكاملة للعربية على اللغات المحلية .

منها العامل الجغرافى كتلك المناطق الجبلية الواسعة ، المتطرفه إلى الغرب ، التى سكنتها الأقليه البربرية . ومنها ما أشار إليه بعض الباحثين بقوله : « ولاشك أن عملية التعريب كانت ستصبح أسرع لولا ما بذله الفرنسيون من جهود فى سبيل التفرقة بين البربر والعرب ، ومحاولتهم قطع حبل الثقافة بين أقطار المغرب وسائر الوطن العربى (١٢) » . وهذا العامل السياسى يصدق أيضا على كثير من البقاع التى حكمها الاستعمار فى افريقية فترة من الزمان ،

أضف إلى هذين العاملين عاملا اجتماعيا يتعلق بالنظم والتقاليد الاجتماعية فى بعض هذه البيئات . ففى الشعوب الحامية ، كالنوبة والبجه والبربر ، شاع قديما نظام سيادة الأمهات ، واحتفظت هذه الشعوب ببقايا هذا النظام وقتا طويلا بعد انتشار الإسلام بينهم . ويفسر أحد رواة البجة فى شرق السودان السبب فى أن العربية لم تتغلب تماما على البجاوية (أى التبداوية) بالرغم من نزوح العرب واختلاطهم ومرور أكثر من ألف سنة على ذلك فيقول : « إن هجرة العرب كانت بأقليات من البشر ، وربما كان أكثرهم من الرجال ، واضطروا للتزوج من البجة ، فنشأ أطفالهم بين أحضان أمهاتهم البجاويات يتكلمون بلغتهن فى كل شىء » ١٣). فإن صح هذا التفسير ، جاز لنا أن نضيف إليه أن سيادة الأمهات فى المجتمعات الحامية مثل مجتمع البجة فى شرق السودان ، ومجتمع البربر فى شمال افريقية وبعض جهات فى غرب افريقية ، ومجتمع النوبة فى وادى النيل وبعض جهات كردفان ودارفور ، كانت نظاما شائعاً قبل الإسلام ، وظلت آثاره قائمة

بعد دخول الإسلام فى هذه الجهات . وهذا النظام يجعل المرأة السلطة الأولى فى أسرتها . فإليها ينتسب أولادها ، ونظام التوريث يقوم عندهم على أساس النسب إلى الأم ، ومن طريقها يورثون السلطة والمال ؛ فالوراثة تنحدر من الخال إلى أبناء الأخت أو بناتها . يقول المقريزى عن البجة : (وهم يورثون ابن البنت وابن الأخت دون ولد الصلب) (١٤) . وعن البربر يقول ابن بطوطة فى حديثه عن قبيلة مسوفة البربرية التى سكنت فى غرب افريقية : (ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب لخاله ، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه) (١٥) . وفى كلام ابن خلدون عن قبائل جهينة التى دخلت بلاد النوبة يقول : (وصار لبعض أبناء جهينة من أمهاتهم على عادة الأعاجم فى تمليك الأخت وابن الأخت) . وكذلك بقى أثر هذا النظام فى القبائل التى امتزجت فيها العناصر النوبية والبربرية فى كردفان ودارفور فى غرب السودان (١٦) . فليس ببعيد أن يكون تمسك هذه الجماعات بهذا النظام فترة طويلة بعد دخول العرب وانتشار الإسلام بينهم ، من العوامل التى حالت دون سرعة انتشار العربية وغلبتها الكاملة على اللغات المحلية فى هذه المناطق :

أما بالنسبة للأقليات الزنجية فى جنوب السودان ، فقد يقال إن مستنقعات الجنوب وغاباته كانت حائلا دون توغل العرب من رعاة الإبل فى بقاعه ؛ ولكننا نعلم أن العرب استطاعوا أن يتجاوزوا الصحراء الغربية إلى الساحل عبر إقليم الغابات ، ونعلم — أيضا — أن العرب كانوا على صلة بالزنوج الذين سكنوا حول البحيرات الكبرى وأعالى الكنغو منذ زمن بعيد ، وأقاموا مراكز عربية حول جنوب السودان . فليست وعورة المكان ، بالعقبة التى لا سبيل إلى تجاوزها أمام الجماعات العربية إذا توافر لها الزمن اللازم . ولعل السياسة التى اتبعتها الإدارة البريطانية على مدى ربع قرن من الزمان (١٩٣٠ — ١٩٥٦) كانت من أهم

العوامل التي حالت دون تعريب الجنوب . فقد كان هدفها أن تخلق من الجنوب (سلسلة من الوحدات التي تحتفظ بخصائصها العنصرية والقبلية في هيكل أو نظام يستند على العادات المحلية والعرف والمعتقدات التقليدية) (١٧) .

* ° *

٣ــ قيمة الوحدة اللغوية ومظاهرها في المجال الفكري : والعربية الفصحى واحدة في جميع الأقطار ، ولها ضوابط نحوية تحكمها وتحول دون انحرافها إذا انتقلت من بيئة إلى أخرى . وهي في ذلك تختلف عن اللهجات العربية الدارجة ، فهذه على الرغم من تشابهها من وجوه كثيرة ، تنوعت صورها بتنوع البيئات ، فلا يكاد يعرض للفصحة الاختلاف والتنوع اللهم إلا ما يعتريها من تغير في بعض أصواتها (١٨) ، متأثرة بعادات الكلام ، أو بالتكوين الفسيولوجي لأعضاء النطق عند بعض الجماعات الحامية الزنجية .

ومعرفة الفصحى تستلزم الإلمام بجوانب من التراث الفكري الذي صاغته العربية في قالبها ، فهي ليست مجرد وسيلة للتعبير ، وإنما هي مستودع تجمعت فيه ذخائر من المعرفة ، من علم وأدب وفلسفة ، والتقت فيه ثمرات الأجيال من العقول والقلوب . وفيها يستطيع المرء أن يطالع حصائل الفكر التي أنتجها المؤلفون في كل عصر ، وفي كل بيئة ، وأن يتابعوا سير التقدم الفكري في إنتاج من سبقوهم إلى الوعي والحضارة . وبذلك استطاعت شعوب أفريقية كانت تعيش في سبات وتخلف ، أن تنهض نهضتها في ظل العروبة والإسلام .

وفي ظل الفصحى والإسلام نشأ نوع من التجاوب أو التعاطف الفكري في أفريقية بين أفراد الأسر العلمية التي اتحدت اتجاهاتها الفكرية ومذاهبها الدينية . وكان لتوارث الأفكار وتقاليدها أثر بالغ في تنمية هذه الروح وتدعيمها على مر الأجيال . كما كان لهذا التعاطف أثر في سرعة الاستجابة لهذه الأفكار والاقتداء بها . وأكثر ما يتضح هذا في الروابط الوثيقة التي ربطت عبر التاريخ بين مراكز العلم والتعليم في إفريقية العربية والإسلامية .

وحسبنا أن نذكر أن مذهب مالك ، عندما علت كلمته فى الفسطاط والقيروان فى القرن الثانى للهجرة ، بادرت إلى اعتناقه المراكز الإسلامية فى سائر أنحاء افريقية ، وأن فكرة « العابد المجاهد بالسيف » التى ظهرت فى الأندلس والإسكندريه فى أواخر القرن الثانى للهجرة (١٩) ، لقيت صدى بعيداً فى أرجاء افريقية ، وتعاطف الناس عليها ، وعاشت على مدى ألف عام أو تزيد ، لا تكاد تنزوى حتى تعود للظهور فى ثوب جديد ، فبعثها المرابطون الذين قاموا بقيادة عبد الله بن ياسين فى السنغال . ولما علت صيحات الفلاسفة ، وأغرقوا فى الخيال ، وحلقوا فى فضاء بعيد عن الواقع ، قام الموحدون ـ بزعامة المهدى بن تومرت ـ ينادون بالعودة إلى فكرة العابد المجاهد بالسيف . وأبى فلاسفة الصوفية إلا أن يعبروا عن هذه الفكرة بطريقتهم ، فتصور محيى الدين بن عربى الصوفى الأندلسى ، دولة نموذجية يقوم على رأسها قطب الأقطاب وخاتم الأولياء ويسميه « المهدى يملأ الأرض قسطا وعدلا ، ويقسم المال بالسوية ، ويعدل فى الرعية ، ويحثو المال للسائل حتى يضيق ثوبه » ، وقد ردد محيى الدين بن عربى هذه الفكرة فى كتابيه « عنقاء مغرب » و « الفتوحات المكية » ، وانتشرت أقواله بين علماء افريقية انتشار البرق ، وأخذت الشعوب تتهيأ لقيام ذلك « العابد المجاهد بالسيف » كلما أحسوا فى حياتهم ظلما وعنتا . حتى إذا حل القرن التاسع عشر ، تجسدت الفكرة فى غرب افريقية ، وفى السودان ، وفى الصومال ، وفى صعيد مصر ، وكان لها أصداء عميقة فى بعض هذه البقاع من النواحى الاجتماعية والسياسية والفكرية (٢٠) .

بل تجلت قوة التعاطف الفكرى فى مدى استجابة المجتمعات الافريقية الإسلامية للطرق الصوفية منذ إنشائها إلى اليوم . ولا يكاد مجتمع منها فى الوقت الحاضر ، يخلو من أتباع للقادرية (التى أسسها عبد القادر الجيلانى ، ت ٥٦٢هـ

١١٦٦ م) ، أو الشاذلية التى أسسها أبو الحسن الشاذلى ت ٦٥٧ هـ/ ١٢٥٨م. ولهذه وتلك فروع كثيرة فى هذه البقاع . ولكل منها فيض من الرسائل والدواوين والأوراد والأدعية يتداولها الناس فى كل مكان .

وتحت لواء الفصحى والإسلام ، قام العلماء بدور لا يقل عن سابقه أثراً ، دور الاتصال الشخصى ، بالرحلة أو الهجرة . وقديما كانت الرحلة فى طلب العلم مبدأ مقرراً بين طلابه ، ومن العلماء من تنقلوا فى البلدان الأفريقية واتصلوا بأهلها ، ونشروا العلم بينهم ، ثم عادوا إلى أوطانهم ، كما صنع جلال الدين السيوطى (ت ٩١١ هـ / ١٥٠٥ م) حين زار مدينة كشنه (كاتسنا) من مدن الهوسا فى غرب أفريقية ، واشتغل هناك بالتدريس فترة ، وكان له ببعض أفراد الأسر الحاكمة فى صنفى والهوسا صلة قوية [٢١] . واشتهرت كتب السيوطى فى شرق أفريقية وغربها . ومن العلماء من نزحوا من أوطانهم إلى بلاد أخرى أفريقية ، وأقاموا فيها ، واشتهروا بالعلم ، والتف حولهم تلامذة كثيرون . ولم يعد للفوارق المصرية والبلدية شأن فى نظرتهم إلى العلماء النازحين ، فقد التقوا جميعاً أبناء لغة واحدة ودين واحد على تراث فكرى مشترك .

هوامش الفصل الثانى

١ ـ عائشة عبد الرحمن : لغتنا والحيـاة ـ معهد البحوث العربية ١٩٦٩ — ٣١ وما يليها .

٢ ـ يوسف أبو الحجاج : بحوث فى العالم العربى (١٩٦٥) ص ٣٤ .

٣ ـ نفسه ص ٣٤ ـ ٣٥ .

٣ ـ حسن محمود : الإسلام والثقافة العربية فى إفريقية ص ٥١ (١٩٦٥).

٤ ـ نفسـه ص ١٠٢ ؛ عابدين : البيـان والإعراب للمقريزى مع دراسات . . . (١٩٦١) ص ٩٥ — ١٠٩ .

٥ ـ عابدين : لمحات فى تاريخ الحيـاة الفـكرية المصرية (١٩٦٤) ص ٩٥ .

٦ ـ يوسف أبو الحجاج : المرجع السابق ص ٣٧ .

٧ ـ عابدين : تاريخ الثقافة العربيـة فى السـوادان (١٩٦٨) ص ١٥ .

٨ ـ نفسه ص ١٥ — ١٦ .

٩ ـ نفسه ص ١٧ — ١٧ .

١٠ ـ إبراهيم طرخان : مقال بعنوان (الإسـلام واللغة العربيـة فى السودان الأوسط والغربى) مجلة جامعة أم درمان الإسلامية عدد ٢ (١٩٦٩) ص ٣١ ، ٣٢ .

١١ ـ محمد يوسف مقلد : شعراء موريتانيا (١٩٦٣) ص ٢٩ ، ٦١ ، ٦٢ .

١٢ ـ أبو الحجاج : المرجع السابق ، ص ٣٧ .

١٣ ـ محمد صالح ضرار : تاريخ السودان (١٩٦٥).

١٤ ـ الخطط المقريزية جـ ١ ص ٣١٣ (ط بولاق) .

١٥ ـ عابدين : تاريخ الثقافة العربية فى السودان ص ٨٢ — ٨٣.

١٦ ـ رحلة ابن بطوطة (١٩٥٨) ٢ / ١٩٤ .

١٧ ـ محمد فوزى مصطفى : الثقافة العربية وأثرها فى تماسك الوحدة القومية فى السودان المعاصر (رسالة مخطوطة نال بها درجة الماجستير ١٩٦٨) ص ٥٩ ، ٦٣.

أبو الحجاج : المرجع السابق ص ٣٨ .

١٨ ـ راجع أمثلة من هذه التغيرات فيما أورده إبراهيم طرخان : المرجع السابق ص ٣٤ - ٣٩ ؛ وآدم عبد الله الألورى : موجز تاريخ نيجيريا (١٩٦٥) ص ١٤٦ وما يليها .

١٩ ـ عابدين : لمحات من تاريخ الحياة الفكرية . . . ص ٨٣ - ٨٥.

٢٠ ـ محمد إبراهيم أبو سليم : الحركة الفكرية فى المهدية (مخطوط) عبد الله على ابراهيم : الصراع بين المهدى والعلماء (١٩٦٨) ص ٣٥ ، ٣٧ .

٢١ ـ طرخان : المرجع السابق ص ٤١ ، ٧٨ .

الفصل الثالث

موقف اللهجات العربية الحديثة فى إفريقية من وحدة اللغة

---

١ – اللهجات صور متنوعة : قلنا إن الفصحى لا تتنوع بتنوع البيئات ، أما اللهجات فهى ذوات صور متنوعة ، ذلك أن كل لهجة لابد أن تخضع لعمليات « خاصة » تتعرض فيها لعوامل البيئة حقبة طويلة ، وتتوارد عليها ، مع الزمن ، عناصر مختلفة ، وأصول متعددة ، ولا تلبث هذه العناصر والأصول أن تتداخل فى كل لهجة وتؤلف منها صورة « مركبة » لها طابع خاص ، تختلف قليلا أو كثيراً عن الصور اللغوية المعاصرة لها التى تطورت فى بيئات أخرى ، وعن الصور الأولى التى حملها العرب الأولون إلى مهجرهم الجديد . والتداخل بين العناصر اللغوية عملية مستمرة فى مراحل التطور اللغوى ، وهو مرتبط أشد ارتباط بما كان يحدث من تداخل واتصال بين الجماعات الطارئة والمستوطنة(١) .

واللهجات العربية التى تطورت فى افريقية تعرضت لهذه الظاهرة نفسها ، فكل لهجة منها صورة مركبة نتجت من تداخل عناصر شتى وأصول متعددة ، فهى فى هيئتها وصورتها وما احتوته من عناصر محلية ، تختلف عن سائر اللهجات التى تعيش فى بيئات أخر . ولا سبيل إلى الزعم بأن هناك لهجة معينة من لهجات إفريقية العربية ، تطابق

فى جميع ظواهرها اللغوية لهجة أخرى قديمة كانت أو حديثة . لهذا تتنوع اللهجات فى الأقطار العربية ، بل تتنوع فى القطر الواحد . وكثيرا ما نتساهل فى التعبير فنقول مثلا : اللهجة المصرية أو الليبية أو التونسية أو الجزائرية أو المغربية أو الموريتانية أو السودانية ، والحقيقة أن كل قطر من هذه الأقطار يضم لهجات عربية عديدة لا لهجة واحدة . والغالب أن هذا التنوع راجع إلى انفساح الطريق أمامها — دون ضوابط تحكمها — لتلقى تغيرات طارئة أهمها :

(ا) تغيرات صوتية : فى الحروف والحركات ونبر المقاطع الصوتية الخ ... تختلف بين اللهجات باختلاف الأصول المتعددة الموروثة التى اشتقت منها ، أو باختلاف عادات الكلام والتكوين الفسيولوجى لأعضاء النطق عند بعض الجماعات الأفريقية .

(ب) تغيرات تطرأ على دلالة الألفاظ فى لهجة دون أخرى ، وذلك بتأثير المعتقدات الموروثة ، أو الذوق الاجتماعى العام ، أو المستوى الحضارى ، أو الاحتكاك اللغوى ، أو الخطأ فى فهم المعنى الخ ...

(ج) دخول ألفاظ وعبارات - فى لهجة ما — من اللغات المجاورة لها . فى حين لا توجد هذه الألفاظ والعبارات فى اللهجات الأخرى البعيدة عن مثل هذا التأثير ، وهذه العناصر الدخيلة تعد مادة طارئة على الأساس اللغوى للهجة .

(د) تسرب بعض أخطاء « المتفصحين » التى تشيع بين العامة ، وفى بيئة معينة ، وعلى مر الزمن تدخل هذه الأخطاء فى معجم اللهجة وتعد جزءاً من مادتها اللغوية وهو جزء طارىء عليها — أى على مادتها الأساسية .

٢ — سمات مشتركة بين اللهجات : ولكن إذا كانت اللهجات العربية فى افريقية غير متحدة فى « الصورة » فإن هناك سمات مشتركة تجمع بينها فى الأساس وفى المادة . ولا غرابة فى ذلك ، فاللهجات العربية الحديثة ، فى شتى أقطار الوطن العربى ، تنتمى كلها إلى أسرة لغوية واحدة ، هى اللغات السامية ، وهى نفس الأسرة التى تنتمى إليها العربية الفصحى ، فإذا عدنا إلى اللهجات العربية فى إفريقية بخاصة ، وجدنا الأساس اللغوى بينها أظهر وأبين ، والسمات المشتركة أكثر وضوحا وتكاملا . ذلك أن الأساس البشرى الذى أمد أفريقية العربية بأصول هذه اللهجات ، هو فى الواقع مجموع هذه الموجات العربية التى اتخذت مهاجرها فى البقاع الإفريقية المختلفة . ولا شك أن هذه المجموعات القبلية لم تتمازل فى مهاجرها ، بمعنى أن كل مجموعة — بلهجتها الخاصة ، ووحدتها اللغوية المتميزة — لم تنعزل بجميع أفرادها فى بقعة معينة ، وإنما كانت القبيلة الواحدة ، فى كثير من الأحيان ، تحت تأثير عوامل التفرق والهجرة ، تتوزع على بقاع كثيرة متنائية : فبنو هلال ، مثلا ، رحلوا إلى مصر ، ثم تدفقت جموع منهم إلى شمال افريقية ، ثم نزحوا على فترات غير قصيرة ، ومن طرق شتى ، إلى السودان وغرب افريقية. وقبيلة جهينة تفرقت منها جماعات على مصر وشمال أفريقية والأندلس ، ثم تدفقت منهم جموع إلى السودان ، حيث استقروا فى بقاع عديدة . وقبيلة جذام ، أقام بعضهم فى مصر ، وانتقل بعضهم إلى غرب السودان . وكذلك صنعت قبائل البربر المستعربة ، انتقلت من مواطنها الشمالية إلى مصر والسودان وغرب افريقية ، وتفرقوا فى هذه البقاع[٢] .

وهكذا توزعت كل مجموعة ذات وحدة لغوية ، على بقاع متعددة فى افريقية ، فكان لكل بقعة منها نصيب من هذا الأساس البشرى يتمثل فى هذه المجموعات العربية التى دخلت افريقية عبر التاريخ[٣] .

وهذا يعنى أن المادة اللغوية الأساسية التى حملتها هذه الجماعات قد توزعت

على أنحاء افريقية العربية وتمثلت فى صور لهجاتها .

أضف إلى هذا ، السمات المشتركة التى اكتسبتها اللهجات العربية فى افريقية ، نتيجة تبادل المؤثرات المحلية الأفريقية الناشئة من كثرة التنقل الداخلى بين هذه الجماعات ، واستمرار حركة الهجرة الداخلية بينها على مر الزمن .

ونتج من ذلك أن اشتدت الصلات بين اللهجات العربية فى أفريقية ، وازداد التقارب بينها نسبياً ، حتى أصبحت اليوم فى مجموعها تمثل وحدة متمايزة إذا قيست باللهجات العربية الحديثة فى آسيا ومن أجل هذا تعد اللهجات العربية فى افريقية . قسماً قائماً بذاته فى تصنيف اللهجات الحديثة وإن اختلف بعض الباحثين فى بعض التفصيلات[٤] . وفى رأينا أنه يمكن تصنيف اللهجات العربية الحديثة على النحو التالى :

(ا) مجموعة اللهجات الافريقية : فى مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا والسودان . وتتبعها لهجة مالطة التى لا تزال محتفظة بأحوالها العربية وإن اختلطت بعناصر كثيرة غير سامية ومن اللهجات التابعة لهذه المجموعة ، وانقرضت مع الزمن ، لهجات الأندلس وصقلية . والواقع أن كثيرا من الظواهر اللغوية التى شاعت فى لهجات الأندلس وصقلية ، قد تمثلت فى اللهجات الافريقية الحديثة .

(ب) لهجات آسيا الوسطى .

(ح) اللهجات العراقية .

(ء) لهجات الجزيرة العربية (ما عدا بعض لهجات الجنوب) .

(ه) لهجات فلسطين ولبنان وسوريا .

(و) لهجات المهرى والشحورى والسقطرى ، وهى تمثل مجموعة مستقلة فى اللهجات العربية الجنوبية .

وقد لاحظ بعض الباحثين أن لهجة صعيد مصر ، وعرب أولاد على (فى غرب الاسكندرية) ومالطة وشمالى أفريقية ، وأعالى النوبة وكردفان ، ودارفور ، وجنوب الخرطوم ، لهجة واحدة لها مميزاتها الخاصة التى تميزها عن سائر اللهجات العربية الحديثة (٥) .

٣ - أمثلة من السمات المشتركة : ولكى يتضح ماقلناه نود أن نورد طائفة من الأمثلة المستمدة من مجموعة اللهجات العربية الأفريقية لنتبين إلى أى حد التقت عندها :

(ا) هناك سمات مشتركة بين اللهجات الحديثة فى أفريقية وغيرها على أساس أنها أفراد من مجموعة اللغات السامية ، تتشابه - بصورة عامة - فى المبادىء التى يجرى عليها توزيع الأصوات على أعضاء النطق ، ومن الأصول التى بنيت عليها الصيغ ومشتقاتها وفى التركيب الإضافى وفى استخدام الجموع الصحيحة وجموع التكسير ، وفى تنوع أوزان الفعل المجرد والمزيد ، ودلالته على الزمن فى الماضى والمضارع ، وفى ترتيب الجملة الفعلية بتقديم الفعل على الفاعل إلا لغرض بلاغى ، وفى الميل إلى الجمل البسيطة غير المركبة (٦) . هذا بالإضافة إلى وجود ثروة معجمية كبيرة مشتركة بين اللغات السامية على اختلافها .

(ب) وهناك سمات مشتركة بين معظم اللهجات العربية ؛ فى أفريقية وغيرها . على أساس أنها صادرة عن أصول قديمة التقت عندها هذه السمات .

منها على سبيل المثال :

١ - استغناء اللهجات عن الإعراب فهى تسكن أواخر الكلم كما لو كانت فى الوقف ، دون التفات إلى التصرف الإعرابى الذى نعرفه فى الفصحى .

٢ - إثبات ضمير الجماعة فى الفعل مع وجود فاعله مثنى كان أو جمعا ، متقدما على الفعل أو متأخراً عنه (وهى لغة أكلونى البراغيث فى اصطلاح القدماء). ٣ - تخفيف الهمز بإبداله أو حذفه . ٤ - اشتة الك

هذه اللهجات فى ثروة معجمية كبيرة ، تؤلف المادة اللغوية الأساسية التى تتكون منها كل لهجة[٧] .

(ﺣ) وهناك سمات مشتركة نتجت غالباً من تأثير البيئات المحلية فى أفريقية . مثال ذلك .

(١) قلب الجيم دالا فى قولهم الديش والدحش والدزره والدسر (يريدون : الجيش والجحش والجزرة والجسر) لهجة شائعة فى منطقة البحر المتوسط من قديم ، عرفها الأندلسيون وأهل صقلية . ولا تزال بين المغاربة وأهل موريتانيا وأهل صعيد مصر والسودان . وربما كانت من تأثير بعض اللغات الحامية فى أفريقية[٨] . ٢ ـ إبدال همزة المضارعة التى للمتكلم المفرد نونا ، كأن يقال : أنى نمشى (أى أنا أمشى) . فإذا أرادوا جماعة المتكلمين أضافوا واو الجمع فى آخر الفعل فقالوا : نحن نمشو ونحن نسيرو . وهذا استعمال قديم فى شمال أفريقية ، تسرب إلى لهجة الاسكندرية ، وإلى أفريقية وغرب السودان .

٣ ـ اللفظ الذى استعمله الأندلسيون قديما فى لوجتهم ، أعنى (ذاب) بالذال المعجمة بمعنى الآن ، انتقل إلى المغاربة بالدال بدلا من الذال . وفى مصر يقولون (يادوب) فلان جه (أى جاء الآن أو منذ لحظة) وفى السودان يقولون (ياداب فلان جه) بنفس المعنى كما يقولون : دابو ، دويبه . ويبدو أن (يا) التى تتصدر اللفظ هنا ، ترجع إلى أصل إسبانى ، كما يقول أحد الباحثين ، وهى ظرف لتأكيد الحال[٩] .

(د) وهناك سمات مشتركة بين لهجات البحر المتوسط القديمة (فى الأندلس وصقلية) وبين لهجات وادى النيل الحديثة . ومن ذلك :

١ — تنوين الأسماء والصفات بالفتح لغرض التأكيد أو التعيين والتخصيص وهو غير التنوين المعروف فى الفصحى : ظاهرة عُرفت فى لهجة أندلسية أشار إليها بعض الباحثين(١٠) وتوجد فى لهجات السودان فى الوقت الحاضر ، على نطاق أوسع ، فيقال مثلا : فلان شيخ عربَنْ كبير وفارسَنْ بصدّ الخيل . أى فلان شيخ عرب كبير وفارس يصد خيل الأعداء(١١) .

٢ — إشباع الحركة القصيرة فيما يجىء على وزن فعال وفَعُوله ونحوها ، لهجة عرفت عند أهل صقلية والأندلس قديماً . ثم ظهرت حديثا فى لهجات السودان يقولون : طيحال ، باعوضة ، تيراب (أى طحال وبعوضة وتراب) وفى السودان يقال : جيعـان وهى جوعان فى الفصحى ، جيعان فى لهجات القاهرة والصعيد(١٢) .

٣ — أهل صقلية كانوا يقولون: لكاف(أى الإكاف) ، لفعه (أى الأفعى) لشفا (أى الإشفى وهو المخرز(١٣)) ولهجتنا فى صعيد مصر تقول مثل هذا : لعمى (أى الأعمى) لحمر (الأحمر) لصفر (الأصفر) . فهاهنا حذفت الهمزة المتحركة فى أول الاسم المعرّف وقامت مقامها لام التعريف ، مع الاستغناء عن الهمزة كذلك . وهى لهجة قديمة — ولا تزال ماثلة فى لهجات الجزائر وموريتانيا . أما فى السودان فهم يقولون : اللحمر (الأحمر) واللمين (الأمين) اللسد (الأسد) اللصبع (الإصبع) وهى أيضا ظاهرة قديمة حكاها « الكسائى والفراء » عن بعض العرب(١٤) فكأنهم أضافوا لام تعريف أخرى إلى الصيغة أل + لحمر ، أل + لمين الخ . أو كأنهم قلبوا همزة الاسم المعرف من جنس لام التعريف وأدغمت فيها .

٤ — بعض أخطاء العامة والمتفصحين التى شاعت بين متعلمى أهل صقلية قديما (فى القرن الخامس الهجرى) نراها الآن ماثلة فى بعض لهجاتنا الحديثة . فمن ذلك ماذكره «ابن مكى الصقلى» — ت ٥٠١ ﻫ / ١١٠٧ م — كقوله فى أخطاء العامة : (يقولون للذكر من المعز ، إذا كان أحمر إلى السواد : أحَوّ ، والصواب أحوى والأنثى حوّاء بالمد . . . ويقولون : عرّسَ الرجل بامرأته والصواب أعرس . فأما عرّس فمعناه نزل بالليل . . . ويقولون لضرب من الطير سمّانه والصواب سُمّانى فى الجمع ، على وزن حُبارى ، وفى الواحد : سُماناة ، بتخفيف الميم أيضاً)[١٥] . وقوله : (ويقولون : خرج فلان قُبَيل ، يريدون المبالغة فى البعد . وليس كذلك . إنما هو أقرب من قبل ، لأنه تصغيره . فإذا قلت : جاء زيد قبيل الصبح ، فهو أقرب إلى الصبح من قولك : جاء قبل الصبح[١٦] . وقوله فى أخطاء الخاصة دون العامة : (وكذلك قولهم : عرِفت مرادك ، وصبِرت لأمر الله . خطأ . والصواب : عرَفت ، وصبَرت ، بالفتح ، كما تقول العامة . . . ويقولون (أى الخاصة من المتعلمين) استرِحت من كذا . والصواب : استرَحت بفتح الراء) (١٧) .

فهذه الأخطاء كلها التى ذكرها صارت الآن من سمات اللهجات السودانية .

٥ — يقول البقارة فى غرب السودان : البل ظلت . أى الإبل ضلّت الطريق . ومثل هذا الإبدال كان أمراً شائعاً فى لهجة صقلية . ويشيع فى لهجات السودان اليوم إبدال الذال ضاداً فى مثل ضبح (ذبح) وضبل (ذبل) وضنب (ذنب) وكضاب (كذاب) وقد نجد لهذا أيضاً أصلاً فى لهجة صقلية .(١٨) كما أن إبدال الضاد ظاء ، شائع فى لهجة موريتانيا إلى يومنا هذا[١٩] .

٤ — التقاء الفصحى واللهجات فى المجال الفكرى : هناك إذن صلة وثيقة بين مجموعة اللهجات العربية والإفريقية ، وهى — فوق هذا — تتقارب مع الفصحى لاتحادها معها فى الأصول السامية ، بل تلتقى معها — من الناحية العملية والواقعية — فى وعى من يتكلم بها وعلى لسانه . فمن المشاهد أن كل فرد منا يعرف بالممارسة كيف يعبر عن أفكاره بهذه أو تلك على حسب ما تقتضيه المناسبة . ويدرك سهولة نقل الفكرة من إحداهما للأخرى . ومنذ أن تسايرا وتعايشا جنباً إلى جنب تبادلا الأخذ والعطاء . وكثيراً ما تمتزج الفصحى بالعامية عند ما يريد المتحدث أن يرتجل كلاماً أو حديثاً ويشتد فى مواقف الحماس والانفعال . وحينئذ تظهر اللغتان فى كلامه متعاونتين تكمل إحداهما الأخرى ، وتساندها على الإفصاح عما فى النفس من أفكار .

وكما تلتقى العامية بالفصحى فى وعى الأفراد وعلى ألسنتهم ، فكذلك التقت فى تراث الشعوب ، واتصلت إحداها بالأخرى . ومن الخطأ أن يقال إن الفصحى كانت ولا تزال بعيدة الصلة من التراث الشعبى ، أو أن اللهجات العربية كانت منذ نشأتها ألصق بالتراث الشعبى وأشد تعبيراً عن أسراره ودقائقه .

فالفصحى ، كاللهجات ، اتصلت بالتراث الشعبى قبل أن تنتقل إلى إفريقية وبعده ، وشاركت فى تكوين التراث الشعبى فى إفريقية بنصيب ربما لا يقل عن نصيب اللهجات العربية . ومن الخطأ أن يظن أن الآداب الشعبية كانت كلها بقايا حصيلة ساذجة فطرية نبعت من صوت الشعب بصورة تلقائية ، والأقرب أن يقال إن طائفة من هذه الآداب الموروثة قد نبعت من قدرات ذوات صنعة ومهارة ، وصيغت فى أصلها بلغاتها

الناضجة الراقيـة ، ثم وصلت إلى الشعوب فى عصور متأخرة على صور لغوية تختلف قليلا أو كثيراً عن لغاتها الأولى . ولا سبيل إلى إنـكار أن حصيـلة كبيرة من التراث الشعبي القديم الذى توارثه العرب منذ الجاهلية باللغة الفصحى قد وصلت إلينا منقولة أو متطورة فى صور لغوية متعددة . وقد يكون تصور هذه الحقيقة أمراً عسيراً على أفهامنـا وأذواقنا اليوم ، لبعد الشقة وانحصار دائرة الفصحى نسبياً ، لهذا قد نعجب إذا عرفنا أن فن الرجز فى العصور الأولى ، وهو فى نظرنا اليوم فن كلاسيكى خاص ، كان فناً شعبياً ، مع أنه باللغة الفصحى . والأمثال العربية القديمة التى أوردها « المفضل الضبي » وغيره فى كتبهم ، هى أمثال شعبية ، وهى بالفصحى المعربة فى ألفاظها وتراكيبها ، وما اقترن بهذه الأمثال من قصص شارحة لها كان قصصاً شعبياً ، وهو باللغة الفصحى . كذلك القصص الغرامية التى شاعت بين العرب الأوائل . وتلك التى نقلوهـا إلى الفصحى عن الفرس والآراميين وغيرهم فى الجاهلية ، أكثرهـا نماذج من الأدب الشعبي القديم .

ولـكن ماذا حدث لهذه النماذج الشعبية الفصيحة على مر العصور . هل بادت كلها ولم يعد لها وجود ؟ هل استطاعت عوامل التغيير الفـكرى والحضاري أن تمحو آثار أفـكارها من وعى الجماعات ؟ من العسير فى الواقع أن نتصور أبناء القبائل العربية الذين انتقلوا إلى مهاجرهم الافريقية ، لم يحملوا معهم شيئاً من هذه النماذج أو من مضمونها ، أو أنهم تركوها وراء ظهورهم فى أوطانهم الأولى . بل الأقرب أن يقال إنهم حملوا معهم آثاراً من هذه النماذج وأنها تعرضت للتغيير والتحوير قبل هجرة القبائل أو بعدها .

خلعت ثوبها الفصيح ولبست أثوابا من لهجات عربية شتى ، أو بعبارة أخرى جرت عليها عملية النقل اللغوى ، فانتقلت هذه النماذج أو بعضها من الفصحى إلى اللهجات ، ولا أدل على ذلك من أن نماذج من الرجز وبعض القصص التى عرفها العرب في الجاهلية وصدر الإسلام ، لا تزال حية ماثلة بعضمونها وسماتها الفكرية فى إفريقية إلى يومنا هذا ، ولكنها فى لهجات محلية ، كما ستري في الفصل الرابع .

هوامش الفصل الثالث :

١ — عابدين : من أصول اللهجات العربية فى السودان (١٩٦٦) ، ص ٥ — ٦ .

٢ — عابدين : البيان والإعراب مع دراسات ص ١٤٦ وما يليها .

٣ — قارن مثلا بالمجموعات العربية التى دخلت السودان وهى مبينة فى كتاب (من أصول اللهجات العربيـــة) لعابدين ص ١٥ (خريطة) .

٤ — ورد فى كتاب :

An Introduction to the Comparative Grammar of Semitic Languages. by S. Moscati & others (Wiesbaden 1964) pp, 14-15

تصانيف للهجات العربية الحديثة غـــير أنه لم يذكر لهجات السودان وموريتانيا ، كما أنه جعل لهجات مصر قسما قائما بذاته . وفى هذا نظر .

٥ — فؤاد حسانين : قصصنا الشعبى (١٩٤٧) ص ٦٨ — ٧٠ وفى نص عبارته نسب هذا القول إلى إجماع العلماء ، وفيه نظر ، كما أنه لم يوضح لنا شيئاً عن مقدمات المنهج العلمى الذى أدى به إلى هذا الحـكم .

٦ — سباتينو موسكاتى : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة السيد يعقوب بكر (١٩٦٨) ص ٤٤—٤٧ .

٧ — عابدين : من أصول اللهجات ص ٣٤— ٣٥ ، ٨٦— ٩٠ .

٨ — ابن مكى الصقلى : تثقيف اللسان وتلقيح الجنان ، تحقيق عبد العزيز مطر (١٩٦٦) ص ٨١ — الجانة فى إزالة الرطانة لمؤلف مجهول ، نشره حسن حسنى عبد الوهاب (١٩٥٣) تعليق الناشر ص ٢١ — عابدين : من أصول اللهجات ص ٤١ — ٤٣ — يوسف مقلد : شعراء موريتانيا ص ٤٣٢ (يدش = يتجشأ) .

٩ — عبد العزيز الأهوانى : مقال بمجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٣ ج ٢ ص ٣١٩ (نوفمبر ١٩٥٧) — والزجل فى الأندلس « مقدمة ، ص (ح) » — عابدين : من أصول اللهجات ص ١١٩ .

١٠ — ع . الأهوانى : الزجل فى الأندلس . مقدمة ص (ح) .

١١ — عابدين : من أصول اللهجات . . ص ٩٦ — ٩٨ .

١٢ — ابن مكى الصقلى : تثقيف اللسان — ٩٧ ، ١٠٥ .

١٣ — المرجع السابق ص ٩٩ ، ١١١ ، ٢٢٤ ، ٢٧٤ .

١٤ — عابدين : من أصول اللهجات ٣٧ .

١٥ — ابن مكى الصقلى : تثقيف ص ١٩٤ — ١٩٥ .

١٦ — المرجع السابق ص ٢٠٢ .

١٧ — المرجع السابق ص ٢٤٢ .

١٨ — المرجع السابق ص ٨٣ — ٨٤ ، ٩١ — ٩٢ — عابدين : من أصول اللهجات ٥٠ — ٥٢ .

١٩ — يوسف مقلد : شعراء موريتانيا ص ٦٨٦ (يظايق = يضايق) ، ٦٨٧ (عظ = عضّ) ، ٦٩١ .



الفصل الرابع

شعاع من الشرق

« صور من وحدة المضمون الأدبي على جانبي البحر الأحمر »

---

١ – انتقلت إلى إفريقية من الشرق صور متعددة من أدب الحب ، وحاكاها أدباء البيئات الافريقية ، وكلها بحاجة إلى متابعة ودراسة للتعرف على آثار المدارس الغزلية والقصص الغرامية المشرقية فى الآداب الأفريقية .

وحسبنا أن نقف هنا عند صورة واحدة منها ، أعنى قصص الحب العذرى التى تنسب عادة إلى قبيلة يمنية ، هى بنو عذرة ، وكانت تسكن شمالى تهامة ، وهى تحاذى ساحل البحر الأحمر فى جزيرة العرب . وتعبر هذه القصص فى مجموعها ، عن حب نبيل يتحدث فيه الراوى أو القاصّ عن محب متولّه ، أحب امرأة معينة ، وأراد أن يتزوجها ، فحيل بينه وبينها ، وتزوجها غيره ، أو استطاع أن يتزوجها ثم فارقها مرغما ، فاستولت عليه الهموم ، وهام على وجهه ، وانتهت حياته بخاتمة حزينة . وتدور هذه القصص حول أبطال من الشعراء عاشوا فى عصر بنى أمية واشتهروا بهذا اللون من الحب ، مثل : عروة صاحب عفراء ، وجميل بثينة ، وقيس بن ذريح صاحب لبنى ، وعرفوا بهذا الحب البدوى « الأفلاطونى » وكلهم ينتسب إلى بنى عذرة . وأشعارهم تعبر عن لوعة الحب ، ومرارة الحرمان ، وآلام الفراق .

وقد امتد أثر هذا اللون من الأدب إلى داخل جزيرة العرب فبلغ

هضاب نجد حيث اشتهر مجنون بنى عامر ، وسلك فى معظم شعره هذا الاتجاه[١] . وتجاوز الجزيرة العربية إلى العراق ، فظهر من الكوفة فى أوائل القرن الثالث الهجرى[٢] . ويغلب على الظن أن القصص التى تناولت هؤلاء المحبين ، بدأت فى البادية روايات متفرقة ، ثم دخلتها الصنعة وخضعت للربط القصصى بعد أجيال عديدة ، وفى بعض البيئات المتحضرة .

فإذا انتقلنا إلى الجانب الإفريقى للبحر الأحمر ، ونظرنا فى البقاع المحاذية للساحل من منازل البجة شمالا إلى أرتريا جنوبا ، وجدنا المضمون الأدبى للقصص العربية متمثلاً فى لهجات هذه البقاع ، حيث تتكاثر فيها قصص من هذا النوع إلى درجة تلفت النظر . ومن بعض هذه البقاع ، انبعثت قصة « تاجوج والمحلق » التى اشتهرت فى الأدب الشعبى السودانى ، وتناولها عــدد من الكتاب السودانيين والمصريين بصياغتها فى اللغة الفصحى موسعة حينا وملخصة حينا آخر[٣] . ونواة هذه القصة تشابه فى سماتها تلك القصص أو الروايات الغراميــة التى كان مسرحها الجانب العربى من ساحل البحر الأحمر . فمن ذلك هيام المحلق فى الصحراء بعد أن طلق تاجوج ، وتعرضه للمتاعب والمشاق ، ورفضه نصيحة الناصحين ، وإصابته بمرض أعيا الطبيب المداوى ، وإرساله جارية تنظر إلى تاجوج وتأتيه بأخبارها . كل ذلك نجد له نظائر فى القصص التى نشأت على الجانب العربى من الساحل . وبعد طلاق تاجوج تزوجها فتى من فتيان القبيلة ، فحقد عليه المحلق وجدّ فى البحث عنه حتى التقى به فى بادية الحمران (وهو اسم القبيلة التى ينتمى إليها تاجوج والمحلق) فتصارعا كما تصارع الفرزدق مع توبة بن الحمير ، فى قصة ليلى الأخيلية[٤] .

ولم تشتهر قصة تاجوج والمحلق وحدها فى هذه المنطقة المحاذية للساحل ، بل احتشد على امتدادها عدد غير قليل من قصص الحب كان ولا يزال مادة خصبة يرويها رواتها ، بعضها باللهجة العربية الدارجة ، وبعضها بلغة البجة (تبداوى) وبعضها بلغة التيجرى . ويحدثنا أحد رواة هذه المنطقة ، عن هذه القصص فى كتابه (حياة تاجوج والمحلق) يقول : (ولم يخل إقليم البجة من أمثال المحلق الذين كانت أشعارهم وقصائدهم بالبجاوية أو التجريه . فلم تكن تقل روعة عن حياة تاجوج والمحلق . وكل عاشق منهم ينظم عقود اللآلى فى معشوقته وينشرها بين شباب عشيرته[٥]) . ثم عد المؤلف ستة من الشعراء العشاق الذين اشتهروا على هذه المنطقة الساحلية ، منهم المحلق ، ولكل منهم معشوقة يتحدث عنها فى شعره[٦] . ومن عادة سكان هذه المنطقة أنهم يجدون متعة كبيرة فى رواية هذه القصص والتغنى بأشعارها[٧] . وفى الجزء الجنوبى من هذه المنطقة الساحلية ، تشيع قصة (القداد ومياسة) التى نشرها بعض المستشرقين فى إحدى المجلات الألمانية[٨] .

وعندما نقرأ هذه القصص ، وتلك التى تقابلها على الجانب الآسيوى ، نجد تشابها عجيبا يسترعى الانتباه من حيث كثرتها واحتشادها ، ومن حيث نوعها وسماتها . أفكان ساحل البحر الأحمر بجانبيه الإفريقى والآسيوى يمثل وحدة تامة من حيث الاتجاه الفنى على الأقل ، أم أن هذا التشابه هو وليد صدفة لا أكثر ؟

هناك قرائن قد تعيننا على الإجابة عن هذا السؤال : منها الهجرة التى ربطت بين الساحلين فى خلال العصور . وعدد من الأمكنة تتشابه أسماؤها على كل من سواحل بلاد البجة وسواحل بلاد العرب مثل العقيق وجزيرة ابن عباس . والمعروف أن بنى أمية الذين هربوا من وجه العباسيين فى سنة ١٣٢ هـ قد عبروا

من بلاد النوبة إلى المنطقة الساحلية للبحر الأحمر التي نتحدث عنها . ومن أقدم الدويلات الإسلامية الحبشية التي قامت في جنوب هذه المنطقة ، سلطنة بني مخزوم (في سنة ٢٨٣ هـ) وهم ينتسبون إلى قريش . ومن القبائل التي سكنت في المناطق الحبشية ، منذ عصر قديم ، قبيلة بني أحمر ، ينتسبون إلى بني أمية[٩] . وربما كانت قبيلة (الحمران) التي ينتسب إليها تاجوج والمحلق بطلا القصة التي أشرنا إليها ، فرعاً من هؤلاء سكنوا بين قبائل البجة . بل إن عدداً من قبائل البجة أنفسهم ينتسبون إلى أصول حجازية .

أضف إلى ذلك أن بني أمية في إبان حكمهم كانوا على صلة بالمنطقة الساحلية الإفريقية أو ببعضها فيما يظهر ، فقد كانت « جزر دهلك » ، وهي في البحر الأحمر إلى الجنوب ، جزرا أموية ، وقد نفي إليها بعض شعراء الغزل كالأحوص الأنصاري في عصر بني أمية . ولعل جميع الأسر الحجازية التي أسهمت بنصيب في المعترك السياسي القديم ، منذ العصور الإسلامية الأولى ، كالأمويين والعباسيين والزبيريين والطالبيين ، قد وجدت أنصاراً ينتسبون إليها بين سكان الساحل الإفريقي ، في بلاد البجة . فإذا أضفنا إلى ذلك كله ما ذكره « بازل دافدسن » في كتابه (افريقيا تحت أضواء جديدة) من أن مدن الساحل الشرقي من افريقية كانت منذ عصور قديمة مدنا عربية وحضارة عربية ، استطعنا أن نلقي ضوءا على أن انتشار الغزل والقصص الغرامية على الساحل الافريقي لم يكن وليد الصدفة ، وإنما كان وليد صلة وثيقة بينه وبين ما يقابله من الساحل العربي الآسيوي ، إذ تفاعلت على الساحلين مؤثرات مشتركة ساعدت على انتشار الغزل وقصصه وتشابه المضمون وخصائصه هنا وهناك[١٠] .

٣ — صورة أخرى ظهرت في شرق السودان باسم « الدوبيت » ، وهو في جوهره رجز عربي قديم ، ويعد الدوبيت أشهر فنون الشعر الشعبي في السودان

اليوم ، وهو منظوم فى لهجات عربية سودانية . ولقبائل البجة وزن ينظمون فيه ، وبلغتهم المحلية ، وهو وزن يماثل وزن الدوبيت(١١) . ويقترن هذا الفن باسم « الحاردلو » (١٨٣٠ — ١٩١٧ م) ، وهو يعد أمير الشعر الشعبي فى السودان ، والحاردلو لقب لقبه به أهله ، واسمه محمد أحمد أبوسن ، من أسرة أبى سن العربية التى كانت فى يدها زعامة قبيلة الشكرية منذ زمن طويل ، ولا تزال إلى يومنا هذا ، ومساكنهم فى شرق السودان ، فى إقليم البطانة ، وفيهم شعراء كثيرون ، وكلهم ينظمون أشعارهم فى هذا الفن ، وهو فن قديم فى السودان ، وقد ورثه الحاردلو ومعاصروه عن أسلافهم من شعراء المنطقة ، ولهجتهم عربية فيها دلائل العراقة والأصالة ، ولكى نعطى — بطريقة عملية — صورة ما لهذا الوزن ونظام القافية فيه ، وسمات اللهجة التى عبرت عن مضمونه، نقف قليلا عند قطعتين من شعر الحاردلو :

الأولى : قوله يصف شعوره بالحب :

يا خالقَ الوجــــود أنا قلبى كاتم سِرّو
ما اتيتْ مِن يدِزِكَ المنى بهو أبِرّو
بَهَمْتْ مَنْصَحَ الوادى المَخَــدّر دَرّو
نمذَت قابى تَطْوِى وْكلّ ساعه تْـفِرّو

فلهذه الألفاظ كلها نظائر فى اللغة الفصحى . فى الشطر الأول يناجى (خالق الوجود) سبحانه ، لأنه وحده الذى يعلم السر وأخفى ، فيقول إن قلبى يكتم سرّه ، وما ذلك السر ؟ هو الحب الذى طواه فى قلبه .

فى الشطر الثانى يصور عظم هذا الحب فى نفسه ، وجسامة السر الذى يحمله

بين جوانحه . فالشاعر لم يجد أحدا من الناس يدرك خطورة هـذا السر ، لم يجد الشخص المختار الجدير بأن يمنحه الشاعر هذا السر (أى يبره به) .

في الشطر الثالث يصف حبيبته فيشبهها ببهمة منصح الوادى المخدر درو . هى حيوان صغير وديع ، فى بقعة من لوادى ينصحها الغيث أى يجودها حتى يتصل نباتها ويخضر خيرها . وهذا الشطر يتألف من خمس كلمات ، كل منها له مايطابقه فى لفظه ومعناه فى اللغة الفصحى . فالبهمة : ولد البقر أوالضأن أو الماعز، والمنصح : اسم مكان من قولهم نصح الغيث الودى أى سقاه حتى اتصل نبته . والمخدر : هو المخضر ، والدر هو الخير والـكثرة ومنه قولهم :(لله دره) أى لله ما خرج منه من خير . وقولهم فى الامن : (لادرّ درّ فلان) أى لا كثر خيره . إلا أن اللهجات السودانية تنطق لفظ خضر وبعض مشتقاتها بالدال بدلا من الضاد : فيقال : خدرا ، وخدار ، ومخدر ، والخدر ، بدلا من خضراء وخضار ومخضر والخضر . ومثل هذا الإبدال نادر فى اللهجات على كل حال .

وفى الشطر الأخير يصف الشاعر ما أحدثته الحبيبة فى قلبه من أثر بالغ ، فقد أخذت تطويه وتنشره ومازال يحس بقلبه يطوى وينشر فى كل حين بعد فراقها . والشاعر يقول : « تطويه وتفره » والفرّ تعبير مستمد من بيئة الحيوان التى استمد منها الشاعر مادة خياله . وأصل معناه : الـكشف عن أسنان الدابة ليرى كم بلغت من السنين . وهذا هو بالضبط مدلول الـكلمة فى اللغـة الفصحى[١٢] .

وبعد ، فما وزن هذه الأشطار الأربعة ؟ ولماذا سُمى بالدوبيت ؟ الدوبيت كلمة مركبة من (دو) الفارسية ومعناها (اثنان) وبيت العربية . فالـكلمة دوبيت معناها البيتان ، وقديما أطلق هذا الاسم على بعض الأوزان التى استعارها بعض

شعراء العصر العباسي من الفرس ونظموا فيها . ومن الواضح البين لدى كل من يعرف تقطيع العروض العربي ، أنه لاصلة إطلاقا بين الوزن الذى وردت فيه هذه الأشطار الأربعة وبين الدوبيت العباسي الذى نظم فيه شعراء بنى العباس فى العراق وغيره . فهذه الأشطار يجرى تقطيعها على النحو التالى :

(١) يا — خالق الوجود — أنتَ قب كا — ثم سرُّو

الوزن فَعْ — مستفعلن — متفاعلن — مستفعلْ

(٢) مَلْ — قتْ من يدِرْ — كَ لمنكَ بي — هُ أبرو

الوزن فَعْ — مستفعلن — مستفعلن — متفاعلْ

(٣) بهـ — متْ منصحَ لـ — وادِ لْخَدْ — دِرْ دَرُّو

الوزن فَعَ — مستفعلن — مستفعلن — مستفعلْ

(٤) قدْ — دتْ قلبِ تطْ — وِرْ كلّ سا — عَ تفرّو

الوزن فَعْ — مستفعلن — مستفعلن — مستفعلْ

فيلاحظ أن الوزن هنا هو وزن الرجز العربى الذى عرفه العرب الأوائل فى بواديهم وهو (مستفعلن مستفعلن مستفعلن) مرتين . غير أننا نلاحظ أن الوزن يبدأ بمقطع أو مقطعين فى كل شطارة ، ثم تجرى بقية الوزن على بحر الرجز ، وقد تأتى متفاعلن بدلا من مستفعلن فى بعض التفصيلات لهذا نرى أن هذا البحر يختلط أحيانا بوزن الكامل (١٣) . أما المقطع الأول أو المقطعان اللذان يتصدران هذا الوزن فهو ظاهرة عروضية معروفة فى العروض العربى تسمى الخزم ، وهو زيادة تتصدر الوزن ، وتتكون من حرف إلى أربعة (١٤) .

فوزن هذه الأشطار ، إذن ، يختلف فى جوهره عن وزن الدوبيت الفارسى

المعروف . وإنما هو رجز عربى صميم ، يختلط أحيانا بوزن الكامل ، ويتقدمه هذا الخزم الذى عرفه العروضيون . وإذا عرفنا أن الوزن العروضى من حيث هو ليس إلا أبعاداً زمنية ممتدة ذات نسب متساوية أو متجاوبة ، وليس مجرد كَمٍّ من المقاطع اللغوية ، استطعنا أن ندرك كيف كان من اليسير على العرب فى وادى السودان ، أن ينقلوا وزن الرجز الذى عبر عنه العرب الأوائل فى الجزيرة العربية باللغة الفصحى ، إلى لهجاتهم العربية السودانية .

أما نظام القافية فى هذه الأشطار الأربعة ، فهو يذكرنا فعلا بتأثير فارسى . فالدوبيت السودانى — فى الغالب — ينقسم إلى رباعيات ، كل رباعية تتألف من أربعة أشطار تحمل كلها قافية واحدة . وهذه الأشطار الأربعة تؤلف بيتين اثنين وهذا يصدق على معنى الدوبيت . وهذا يعنى أن لفظ الدوبيت ينطبق على نظام التقفية وتجميع أبيات المنظومة فى رباعيات . ولكنه لا ينطبق على جوهر الوزن ، إذ أن الوزن كما قلنا ليس إلا رجزا عربياً .

ومن الطبيعى أن يشيع هذا الوزن فى وادى السودان ، فى الشرق أولا ثم ينتقل إلى أواسط السودان ، ثم إلى الغرب أخيرا . ومن الطبيعى أيضا أن يكون هذا الوزن هو أقرب أوزان الشعر إلى نفوس أهل البادية ولاسيما إذا عرفنا ما أشار إليه النقاد السابقون — افتراضا — من أن الرجز نشأ فى بادىء الأمر محاكاة لخطوات سير الإبل فى الصحراء . ولكن بعض الدراسات الحديثة تؤيد هذا الافتراض وترجحه (١٠) .

القطعة الثانية : قالها « الحاردلو » فى أيام الخليفة عبد الله التعايشى . وكان الشاعر حينئذ يعانى من الفقر وسوء الحال :

بعدَ (أمْ بُوح) تقَطِّط جامّتَ اللّعدّادْ
بعتَ (أبْ نامَه) بى قيمَتْ عشَرتَ أمْدادْ
أنْ جادَتْ بى خيتَ العنكبوت تنقادْ
وان عاقَتْ تقطَع سلسلَ الحـــدّادْ

ويميل السودانيون عامة فى كلامهم إلى التكنية عن أسماء الحيوان والجماد والأشياء التى يتفادون التصريح بها ، فيطلقون عليها أوصافاً منها ما يكون مبدوءاً بلفظ أم أو أب أو بنت . فيقولون مثلا . أم لحم ، كنية القحط والمجاعة وأبو فرار ، كنية لنوع من الحمى (الحمى الشوكية) ، وأم بوح للبقرة ، وأم خد لحيوان الصيد ، وبت أم ساق للناقة ؛ وهذه عادة راسخة توارثتها اللهجات السودانية من العرب الأوائل . وفى اللغة الفصحى أمثلة تعد بالمئات من هذه الكنى التى أطلقها الأولون على الحيوان والجماد وما يرهبونه من الأحداث والمعانى والأشياء . فمن ذلك قولهم : أبو الحارث كنية الأسد ، وأم عامر كنية الضبع ، وأبو روح كنية الهدهد ، وبنت طبق كنية الداهية .

ففى الشطر الأول يكنى الشاعر عن البقرة بأم بوح يريد جنس البقر كله . والمعنى أن الشاعر بعد أن كان لديه ثروة من البقر بلغ من كثرتها أنها كانت (تقطط جامة اللعداد) أى تستنزف مياه كل الآبار على كثرتها . واللعداد أصله الأعداد ، وهى الآبار فى اللهجة السودانية ، ومفردها (عِد) — بكسر العين ، ولهذا نظير فى الفصحى ، فالعد (بكسر العين أيضا) هو الماء الجارى الذى لاينقطع . وكذلك العبارة (جامت اللعداد) وهى تعنى الآبار التى تجمع الماء الكثير ، تقابل فى الفصحى قولهم : جم البئر إذا تجمع ماؤها وكثر ، وبئر جامة ، أى جامعة للماء الكثير .

وفى الشطر الثانى يتمم الشاعر المعنى الذى بدأه ، فيقول إنه (بعد أن كانت لديه ثروة من البقر) باع سيفه الذى يسميه (أب نامة) وهذه كنية أخرى ، ولقد باع سيفه لشدة حاجته إلى المال ، بثمن بخس ، وهو قيمة عشرة أمداد من الذرة .

ثم أثارت هذه المفارقة عجب الشاعر من الدنيا ، فأورد فى الشطرين الثالث والرابع حكمة حزينة تعبر عن فكرة شائعة عن حال الدنيا . فهى إن أقبلت على المرء يسهل قيادها ولو بخيط العنكبوت ، وأن استعصت عليه ، فإنها تقطع سلسلة الحداد مهما يحاول اقتيادها إليه . وليس فى هذين الشطرين ما يبدو غريباً عن مألوف العربية إلا إبدال الطاء تاء فى مثل خيت ، يريدون (خيط) . وهذه سمة أخرى من سمات اللهجات السودانية . ومثلها قولهم : بتيخ (أى بطيخ) تبيخ (أى طبيخ) وخت (أى حط) (١٦) .

وبعد ، فلعلنا إذا عدنا إلى هذه الأشطار الأربعة لنتبين وزنها ونظام القافية فيها ، أن نجد ما يقنعنا تماما بأن الوزن رجز عربى ، وأن نظام القافية هو وحده الذى تأثر بالرباعيات فى الدوبيت الفارسى :

(١) بو — دَم بوخْ تقط — طط جِّت لْ — لَمَـــداد

فع — مستفعلن — مستفعلن — مستفعْ

(٢) بعـ — تَ بْ نامَ بى — قيمت عَشَرْ — تمـــداد

فع — مستفعلن — مستفعلن — مستفع

(٣) إن — جادت بخيـ — تلعنكبوتْ — تنقـــاد

فع — مستفعلن — مستفعلن — مستفعْ

(٤) وِنْ — عاقت تقط — طم سلسلَ لْ — حـــداد

فع — مستفعلتـن — مستـفعلن — مفـتفع

وفى هذا الرجز نظم « الحاردلو » وغيره من الشعراء فى لهجاتهم منظومات تتفاوت طولا وقصرا وقـد تبلغ المنظومة عشرات من الرباعيات ، وقد لاتتجاوز الرباعية الواحـدة أو الرباعيتين .

ومن المنظومات المطولة عندهم ما يسمى بالمسادير ، مفردها مُسدار ، وهى صنفان : صنف يتناول وصفا لرحلة من رحـلات الصيد واستعراضا لمشاهدها وأحداثها . والصنف الثـانى محاورة حول موضوع ما ، يتجاذبه شاعران أو أكثر . وفى شعر « الحاردلو » نجد الصنفين جميعا . فمسدار الصيد يستعرض فيـه مشاهد الصيد ومحلاته من حـدود الحبشة إلى البطانة مسايرا فصول السنة . وللحاردلو مسدار حوارى يقوم على محاورة بينـه وبين أخيه « عبد الله » فى موضوع غزلى . وكلمة مسدار معناها الحكاية أو أصلها وقد تكون لغة فى (مصدر) أو تـكون من مقلوب (مسرد) العربية . وقد نجد فى هذه المنظومات صوراً عربية تذكرنا بالشعر العربى الفصيح فى زمان الجاهلية وفى البوادى العربية ، ونعتقد أن المسادير فى الدوبيت السودانى تلقى ضوءا كاشفا على كثير من المعانى والعبارات التى وردت فى الأراجيز والأشعار العربية القديمة ، وربما أفادتنا المسادير فى كشف وجوه من الارتباط والتسلسل بين أجزاء القصيدة أو الأرجوزة البدوية القديمة التى تتناول وصفا استعراضيا لحيوان الصيد . هذا بالإضافة إلى ما نجده من مشابه واضحة بين هذا وذاك فى وصف المرأة ، والحيوان ، وتمثيل الطبيعة ، والاسترسال فى الوصف .

هوامش الفصل الرابع :

١ – إ . كراتشكوفسكي : دراسات فى تاريخ الأدب العربى (موسكو ١٩٦٥) ص ٢١٤

٢ – المرجع السابق ص ٢٠٦ ، ٢١٥

٣ – صالح ضرار : سياة تاجوج والمحلق (١٩٦٢) ص ١٧ – ونظم خالد أبو الروس منها مسرحية شعرية باللهجة الدارجة . وألف عثمان محمد هاشم منها قصة نثرية باللغة الفصحى ، وفى الجيل الماضى نشر بعض كتاب المجلات المصرية - اللطائف والبلاغ الأسبوعى – ملخصات للقصة بالفصحى أضفوا عليها كثيرا من الخيال – كما أورد نعوم شقير لها ملخصا فى تاريخه : جـ ا ص ٥٩ – ٦٠ .

٤ – صالح ضرار : حياة تاجوج والمحلق ص ٨٠ – ٨١ ؛ عابدين : من الأدب الشعبي فى السودان . (بيروت ١٩٦٩) ص ١٠٤ ، ١١٠ .

٥ – صالح ضرار : المرجع السابق ص ٣٩ .

٦ – نفسه : ص ٣١ – ٤٢

٧ – راجع قصصاً أخرى فى هذه المنطقة فى كتاب عابدين : من الأدب الشعبي ص ١٠٦ – ١٠٧

٨ – Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen (Hamburg XXI, 1931 pp. 1—25.

٩ – عابدين : من الأدب الشعبي ص ١٠٩

١٠ – نفسه ص ١٠٨ – ١١٠

١١ — المبارك إبراهيم وعبد المجيد عابدين : الحاردلو شاعر البطانة(١٩٥٨ — الطبعة الثانية) ص ١٠ هامش

١٢ — عابدين : من الأدب الشعبي ص ١١ – ١٣

١٣ - المبارك وعابدين : الحاردلو ، ص ٢٠ (١٩٥٨ – الطبعة الثانية) .
واختلاط الوزنين الرجز والكامل أمر طبيعى ، إذ أن متفاعلن هى عبارة عن مستفعلن مع تحريك الساكن الثانى . ويرى بعض الباحثين أن الرجز هو المصدر الذى اشتق منه بعض البحور المعروفة فى علم العروض العربى كبحرى الطويل والكامل . فمن اليسير أن تتحول (مستفعلن) إلى (متفاعلن) ، فيتحول الوزن من الرجز إلى الكامل . والتحول أمر ميسور أيضا إذا عرفنا أن الرجز العربى القديم ، كالشعر ، كان مرتبطا بالغناء والإنشاد منذ البداية . وفى الإنشاد تعرض الرجز لبعض التغيرات التى نبهت العرب الأوائل إلى إمكان اشتقاق أوزان أخرى من الرجز ، كالكامل مثلا (انظر عابدين : مقال بعنوان : نشأة الوزن المقفى عند العرب الأوائل (مجلة جامعة أم درمان الإسلامية العدد الأول ١٩٦٨ — ص ٥٣ – ٥٥)

١٤ – المبارك وعابدين : الحاردلو ، ص ٢٠

١٥ - عابدين : نشأة الوزن المقفى عند العرب الأوائل (المرجع السابق) ص ٤٨ — ٥٠

١٦ - عابدين : من الأدب الشعبي ص ١٣ — ١٥

١٧ - نفسه : ص ٢٠ — ٢١

الفصل الخامس

شعاع من الشمال (من مصر)

القصص البطولى الشعبى

حديثنا هنا يدور حول سير : عنترة ، وسيف بن ذى يزن ، وأبى زيد الهلالى . وهى قصص « بطولية » بمعنى أنها تستعرض شخصية بطل فارس ، يخوض المعارك وينازل الأعداء ، تسنده قوة خارقة . يؤلف العنصر البطولى فيها محوراً أساسيا ، تدور حوله سيرة هذا البطل ، أما ما سوى ذلك من العناصر ، كعنصر الأسطورة أو الخرافة أو العقدة أو الحب ، فهو مسخر لإبراز صورة البطل الفارس فى مواقف الصراع والقتال .

وهذه القصص كلها من ثمار الفكر الإفريقى ، العربى الإسلامى ، ألفت غالباً فى مصر ، بعضها فى زمن الفاطميين ، وبعضها فى زمن الأيوبيين والمماليك . وعلى الرغم من اختلاف تفصيلاتها ، تعد فى نظرنا خير ما يعبر عن الشخصية العربية الإفريقية المسلمة ممثلةً فى كتابها ومؤلفيها وفى أطروحتها التى تمثلها .

لهذا كان من الطبيعى أن تطير أصداء هذه القصص إلى أجواء إفريقية العربية كلها ، وأن تدخل فى تراث كل شعوبها ، فى مصر وشمال إفريقية والسودان وغرب إفريقية ، إذ وجدوا فيها صدًى عميقاً للأمانى والعواطف والنزعات التى تجيش فى نفوسهم ، وإفصاحاً قويا عن وجهاتهم الفكرية .

ونود هنا أن نقصر حديثنا على بيان تلك السمات المشتركة التى أشرنا إليها ، وسر التقاء هذه الشعوب حولها ، وإقبالهم عليها ، والأصداء الفكرية والاجتماعية التى أحدثتها فى مجتمعاتهم .

(١) كان من ثمرة التقاء الفصحى بالتيار الشعبى فى إفريقيا (انظر : الفصل الثالث) أن تألف أدب يمكن أن نسميه بالأدب الشعبى المتفصّح[1] . تتمثل فيه الفصحى ممزوجة بلهجات محلية . وقد تُعزى هذه الظاهرة إلى تفشى العناصر الأجنبية فى المجتمعات العربية الإفريقية . منذ منتصف القرن الثالث الهجرى . وقد يقال أيضا : إن مؤلفى هذا اللون من الأدب القصصى ، منذ زمن الفاطميين قد قصدوا إلى تبسيط الفصحى ومزجها بالعامية لترويجها بين العامة والخاصة على سواء . وقد يقال أيضا : إن كثرة تداول هذه القصص على ألسنة الرواة والقصاص من العوام وأنصاف المتعلمين ، جعلها — مع الزمن — عرضة للتأثر باللهجات الدارجة إلى هذا الحد . وأيا ما كان الأمر ، فإن هذه الظاهرة كان لها نفعها فى التقاء الشعوب الإفريقية حول هذه القصص ، إذ وجدوا فيها لغة أقرب إلى أفهام العامة والخاصة ، مما لو كانت مصوغة فى لهجات محلية خالصة .

(ب) شاعت نزعة الانتماء إلى العروبة الإفريقية ، أو الإفريقية المتعربة ، وهى انعكاس لأمنية ترددت أصداؤها فى نفوس الشعوب الإفريقية التى اعتنقت الإسلام ، واتخذت لذلك سبلا من التعبير عنها (انظر الفصل الثانى — الفقرة الأولى) . وها هنا يحرص مؤلفو هذه القصص أن يعبروا ، فيما رسموه من شخصيات أبطالها ، عن نزعة الانتماء هذه ، فى أسلوب طريف . لا شك فى أنه صادف من هذه الشعوب هوى وقبولا .

ورسموا هؤلاء الأبطال بحيث يمثلون رباطا وثيقا أو نقط التقاء بين إفريقية وبلاد العرب : فعنترة بطل عاش فى شبه الجزيرة العربية ، أبوه عربى من قبيلة عبس ، وأمه إفريقية بنت النجاشى ملك الحبشة ، حارب فى آسيا كما حارب فى إفريقية . وأبو زيد عربى من بنى هلال ، ولكنه ولد فى إفريقية ، فى لون أسمر شديد السمرة ، وجرت أحداث قصته فى إفريقية . وسيف بن ذى يزن ، عربى من حمير ، ولكنه ولد فى إفريقية أسمر اللون كذلك وخاض المعارك فى آسيا وأفريقية .

فهؤلاء الأبطال الثلاثة إذن هم عرب متأفرقون أو أفريقيون متعربون(٢) .

(ج) عالجت القصص عواطف الحب والتفانى فى سبيلها . وهى — من غير شك — تخلق جوا ملطفا بين أجواء القتال وقسوة المعارك التى زخرت بها هذه القصص . ولقد ترامى إلى إفريقية ، منذ عصر مبكر ، فيض من قصص الحب وردت إليها من المشارقة ، والتقت بفيض آخر من القصص المحلية التى عبرت عن هذه العواطف تعبيرا يتفاوت بين نبل المواقف وتجردها وبين لصوقها بالحس والغريزة وكان من الطبيعى أن تلقى حكايات الحب التى تضمنتها قصص البطولة ترحيبا وقبولا من الشعوب الإفريقية . والحكايات هنا تخدم دائما الغرض الأساسى من هذه القصص ، وهو تصوير البطل الفارس وتبرز فى مواقف الحب ، فى هذه القصص ، ظاهرة تولع بها الإفريقيون ، وهى امتحان بطولة الشاب المحب وقدرته على الكفاح فى سبيل المرأة التى يحبها : كفاح قد يكون بالحرب والقتال ، أو بالمصارعه أو المبارزة أو تعذيب الجسد . ففى بعض أحداث قصة سيف ، نجد العروس لا تتزوج إلا من انتصر عليها فى ميدان الحرب والقتال .

وأبو زيد ، فى الروايات السودانية ، يلتقى وهو فى طريقه إلى تونس ،

بفتاة حسناء فتقع فى قلبه ويعرض عليها الزواج فتستمهله ، وينتظرها أبوزيد تحت ظل شجرة ، عاما كاملا ، يعانى فى أثنائه صنوفاً من العذاب والحرمان ، حتى تعود إليه ، فتراه شاحب اللون ، رث المنظر ، ممزق الثياب ، وتعجب به الفتاة لصبره وتضحيته ووفائه ، فتعده بالزواج . وكذلك عنترة ، يلقى الشدائد والأهوال فى سبيل عبلة حتى يظفر بها[٣] .

(د) يشتد الميل إلى التهويل والأسطورة فى رسم الأحداث والشخصيات فى هذه القصص . فالشخصيات تقوم بأعمال خارقة وتتصرف كأنها كائنات عليا تتجاوز حدود الطبيعة البشرية ، والزناتى خليفة مولود من أب من الإنس وامرأة من الجن ، فكان إذا طُعن فى جسمه التأمت جراحه مع صباح اليوم التالى .

وفى سيرة عنترة يشترك الجن فى المعارك والأحداث . وتستخدم التمائم وأعمال السحر لإبطال كيد السحرة . ولعنترة سيف يفوق جميع السيوف ، فقد هبطت به صاعقة من السماء ، فتركته على الأرض . فكان عنترة إذا ضرب به العدد الوفير أطاح برءوسهم دفعة واحدة .

ويبدو أن مؤلفى هذه السيرة استعانوا بآثار باقية من تطورات ومعتقدات قديمة ، كان لإفريقية نصيب موفور منها ، كالاعتقاد بتجسد القوى الخفية فى أجسام البشر وفى الأشياء الطبيعية ، والاستعانة بأعمال السحر ، والإتيان بالخوارق ، وتصور إمكان انحدار السلالة البشرية من بعض الحيوان أو الجن ، وما شاكل ذلك من تصورات شاعت فى المجتمعات الأفريقية قبل الإسلام ، ثم استمرت آثار منها بعد الإسلام ، واتخذت أشكالا مختلفة ، وامتزجت بالتعاليم الإسلامية[٤] . ولا تزال بقية من تلك التصورات القديمة

متمثلة فى « الحواديت » ، (أو الأحاجى عنـد السودانيين) . وهى تشيع فى جميع البيئات الأفريقية على نطاق واسع ، وتعتمد أساساً على أمرين : أحدهما تفسير نشأة الـكائنات والظواهر الطبيعية تفسيرا أسطوريا ، Mythical ، والثانى : اعتبار الـكائنات من أحياء وجماد ، مسكونة بقوى خفية تمنحها قدرة خارقة خارجة عن طاقتها البشرية أو الطبيعية ، وتحوّلها من جنس إلى جنس ، ومن نوع إلى نوع[٥] . ولا جدال فى أن هذا اللون الصارخ من التهويل الأسطورى والخرافى ، له جـذور عميقة فى البيئات الافريقية ، وأن ظهوره فى هذه القصص ونحوها وجد من أهلها قبولا وترحيبا بقدر ما كان انعكاساً لميل ورغبة لديهم .

(هـ) ولم تقتصر هذه القصص على مخاطبة العواطف والنزعات التى أشرنا إليها ، وإنما ألحت على عنصر أساسى فيها ، له قيمة خاصة ، وهو عنصر البطولة والـكفاح ، لأنه يرتبط بالأجواء الواقعية التى ولدت فيها أحداث هذه القصص ، وتطورت ، ولأنه يغذى ميلا فطريا فى نفوس الناس ، هو الإعجاب بمواقف البطولة ، ومظاهر الـكفاح فى سبيل مبدأ وغاية .

١ - فسيرة عنترة زاخرة بمواقف البطولة والـكفاح ، وفى رأيى أنها تمثل لونا من الـكفاح المذهبى المقنع ، وأنهـا ألفت فى زمن الفاطميين ، وفى سنة ٤٧٣ هـ كما تشير السيرة فى نهاية الطبعة الحجازية ، وهذا يعنى أنهـا ألفت فى أثناء حـكم الخليفة الفاطمى المستنصر بالله معـد (٤٢٧ — ٤٨٧ هـ) وكان قـد تولى الخلافة وعمره سبع سنوات . والفاطميون أهل ظاهر وباطن ، بحكم تشيعهم ، ألفوا طريقة فى الدعوة قوامها التمهيد والاستدراج والمبادأة بأسلوب المواربة والتلميح ، واتبع

مؤلف السيرة ، وهو فى الغالب أحد دعاتهم ، هذه الطريقة غير المباشرة، فتجنب تصوير بطل القصة شيعيا فاطمى المذهب حتى يمنح السيرة من السمات ما يضمن لها سيرورتها فى شعوب لايؤمن أكثرها بالمذهب الفاطمى ، فحاول أن يلائم بين أغراضه الخفية ، وبين سرد الأحداث التى أجراها ، وتصوير الشخصية التى اختارها ، وأطلق فى ثنايا هذا وذاك أقباساً من الحماس الدينى والجهاد فى سبيل الإسلام .

ولم يكن عنتره فى هذه السيرة إلا صورة مقنعة للخليفة الفاطمى المستنصر ، ولم يقع اختيار المؤلف على شخصية عنترة اعتباطا ولغير سبب ، وإنما رأى فيها صورة المستنصر من نواح عديدة ، كما رأى فيها ما يحقق أغراض السيرة التى تكمن وراءها ، ومن هذه الأغراض فيما نحسب — تألف قلوب الشعوب الافريقية واستمالتها . وإن موازنة سريعة بين عنترة والخليفة الفاطمى تكفى لتأييد ما نقول . فالمستنصر يجمع بين عروبة السلالة من جهة الأب ، والأصل الإفريقى من جهة الأم ، أبوه عربى من قبيلة عدنانية ، وأمه أفريقية تنتمى إلى أحد شعوب السودان القديمة . اعتز بعروبته القرشية العدنانية واتخذ هو وأسلافه أسماء عدنانية مثل تميم ومعد ونزار . وكانت أمه السودانية ذات نفوذ عظيم فى الدولة ، فى شئون الحرب والسياسة ، وكان فى جيش المستنصر آلاف مؤلفة من السودانيين — خمسون ألفا حسب بعض الروايات . وكان المستنصر قد تولى الخلافة وعمره سبع سنوات ، وهو فى نظر أتباعه إمام من أئمة المذهب ، يعمل جاهدا فى نشر الدعوة بين شعوب الأرض ، مؤيدا بقوى الغيب ، وله قدسية وعصمة .

تقابل هذا شخصيةُ عنترة ، فهو — فى السيرة — مثله تماما :

يجمع بين عروبة السلالة من جهة الأب ، والأصل الإفريقى من جهة الأم ، أبوه عربى من قبيلة عدنانية ، وأمه الإفريقية ، وهى زبيبة ، بنت نجاشى الحبشة . اعتز بعروبته وعدنانيته وخاض فى سبيلهما أحداثا ومعارك ، ومجدت السيرة الشعوب السودانية فى شخص عنترة وأمه زبيبة ، وماوصفا به فى السيرة من بطولة ورجاحة عقل ، وحماية للضعاف . ولأم عنترة فى السيرة أداور تدل على نفوذ فى شئون الحرب والسياسة . ووصف عنترة بالبطولة منذ أن كان طفلا لم يتجاوز السنوات الأولى من عمره . وهو مؤيد بقوى الغيب ، مبشر بالدعوة الإسلامية حيثما حل ، ساع إلى فتح أقطار الأرض ، ومغالبة أبطالها فى كل مكان ، فى بلاد الشام والعراق ، والمغرب والسودان ، وفى بلاد الفرس والروم والحبشة .

أليست إذن سيرة عنترة صورة مقنعة لسيرة المستنصر بالله معد ؟ ألم يكن المؤلف موفقا فى اختياره لتلك الشخصية لخدمة أغراضه المستورة ؟ وفى سبيل تحقيق هذه الأغراض ، ارتكب مخالفة تاريخية ، فقد نقل عنترة من الجاهلية إلى الإسلام ، وجعله بطلا مسلماً معاصراً للرسول(ص) وداعيا إليه مجاهدا فى سبيله (٦)

٢ — أما سيرة الهلالية ، فإن موقف الكفاح فيها يأخذ اتجاها آخر . والسيرة فيما يبدو — تجمعت أجزاؤها فى مصر ، وبعد عودة الهلالية من شمال أفريقية . وكانوا فى بادىء الأمر قد احتشدوا فى أيام الفاطميين على جهات مصر الشرقية أقصى الصعيد ، ثم أذن لهم فى سنة ٤٤٢ هـ. فى العبور إلى الجانب الغربى من النيل والزحف إلى بلاد المغرب لملاقاة المعز بن باديس . واقتحموا هناك معارك كثيرة مع قبيلة زناتة المغربية وغيرها ، وتسللت إلى الصحراء الغربية فلول من الفريقين

المتنازعين ، الفريق الهلالى والفريق الزناتى ، واستمر النزاع بينهما زمنا حتى شغل الفريقان جميعا باستيلاء المماليك على الحكم فى مصر واشتداد حركة المناوأة لبدو الصحراء ، وبلغت موجة الحماس أشدها فى نفوس هؤلاء البدو ، فانطلقوا لمقاومة الحكم التركى ممثلا فى سياسة المماليك البحرية والشراكسة ، وكان الكفاح مريرا وطويلا ، بين هؤلاء واولئك . وانبعثت من مضارب البدو أحداث كثيرة لفتت أنظار مؤرخى مصر منذ القرن السابع الهجرى .

غير أن مؤرخى عصر المماليك ، من أمثال القلقشندى والمقريزى وابن تغرى بردى ، لم ينصفوا حركات البدو هذه كما كان ينبغى (٧) . فلم تكن هذه الحركات فى كثير من الأحيان إلا وثبات تحررية ، كافحوا فيها التيار التركى المناوىء رغبة فى التحرر والاستقرار . ولقد واجه الهلاليون من موقف المماليك العدائى ماواجهته قبائل كثيرة كانت تملأ الصحارى الشرقية والغربية فى مصر ، فجمعت المحبة بينهم جميعا ، ووحدت بينهم غاية الكفاح من أجل البقاء والاستقرار ، وأصبحت تغريبة بنى هلال قصة للبدو فى كل مكان ، يجدون فيها رمزا للخلاص ، ومتنفساً فى محنتهم ، وحافزا يشحذ من هممهم . فلما أمعن المماليك فى مطاردة عامة البدو إلى خارج حدود مصر ، وتعقبوا آثارهم ، وقتلوا منهم خلقا كثيرا تدفقت جموعهم ومن بينهم بنوهلال ، إلى الجنوب ، وهم يحملون قصة كفاحهم إلى كل بقعة نزحوا إليها ، فانتقلت منهم جماعات الحسانية إلى غرب إفريقية ومنهم من اتجهوا شرقا حيث أقاموا عند بحيرة شاد ، مجاورين للكانم والبرنو ، واشتغلوا برعى الأغنام ، وأطلق عليهم الشاوية أو (شوا) لفظ مشتق من الشاة ، وأشاعوا روايات الهلالية فى المنطقة ،

واصطبغت مع الزمن بصبغة محلية . ومازالت متداولة على ألسنة رواة الشاوية فى لهجتهم العربية المحلية [٨] . وبلغت جماعات من هذه القبائل دارفور ، فى غرب السودان ، ثم انتشروا إلى الشرق ، وهم يحملون قصة كفاحهم ، تغريبة بنى هلال ، ومالبث أن تداولها الرواة ، فى السودان شرقا وغربا ، وصار للقصة روايتان أو تغريبتان : إحداهما التغريبة المعروفة فى مصر فى لغتها العربية « المتفصحة » يغنيها الشاعر على ربابته ، ويحكى فيها كيف نزحوا من الشرق — أى من الجزيرة العربية — إلى المغرب ، وكيف استقروا أولا على الجانب الشرقى من مصر ، وكيف رحل عدد كبير منهم — بعد فترة من الزمن — لملاقاة المعز بن باديس الخ . . . والثانية : تغريبة ذات صبغة محلية ، وهى روايات متفرقة لم تتطور بعد إلى مرحلة الربط الملحمى المتكامل ، وتروى باللهجات العربية السودانية ، وقد تغيرت فيها أسماء الأمكنة ، وبعض التفصيلات . فجعلوا التغريبة تبدأ من الجانب الشرقى من السودان ، لا من مصر ، وزعموا أن أبازيد استقر هو وقومه فى شرق السودان زمنا يرعون إبلهم وماشيتهم ، ثم عبروا النيل الأبيض عند بقعة تسمى (محطة أب زيد) ، ثم ساروا إلى كردفان حيث استراحوا فترة من الوقت . ثم واصلوا سيرهم إلى دارفور وبقوا هناك زمناً ، واتجهوا إلى الشمال الغربى ليصلوا إلى تونس الخضراء . وفى كل البلاد التى مروا بها تركوا آثارا وأحداثا [٩] وإذا استثنينا ماطرأ على التغريبة المصرية من تغيير فى أسماء الأماكن وفى بعض التفصيلات ، وفى الصياغة باللهجة المحلية ، فإن التغريبة السودانية لم تنحرف فى جوهرها عن الإفصاح عن النزعات الشعبية والهدف الكفاحى الذى عبرت عنه القصة المصرية .

والقصة بعد هذا وذاك ، لها أصداء عميقة فى السودان ، حتى إن كثيراً

من قبائلة ، والاسيا فى غرب السودان ، ينسبون إلى أبى زيد . وبعض القبائل تحمل أسماء شائعه فى القصة ؛ كدياب وغانم وبدير والهلالية(١٠) وفى الشعر والأمثـال يرد اسم أبى زيد الهلالى رمزا للبطل المغـامر ، والطوّاف الخبير بمسالك الطريق ومجاهلها ، والفارس المظفر .

وعلى العكس من ذلك يتمثل الزناتى خليفه رجـلا يتظاهر بالقوة ويدعيها مكابرة .

٣ — أما سيرة سيف بن ذى يزن فهى تعـبر عن لون آخر من الـكفاح ، هو الـكفاح ضد التيار الصليبي الذى أخذ يشـكل خطرا داهما فى أفريقية . والسيرة من حيث زمان تأليفها آخر قصص البطولة التى أشرنا إليها ، فقد بدىء فى تأليفها فى القرن الرابع عشر الميلادى ، فى مصر غالباً ؛ ولعل أسباب تأليفها ومكوناتها الأولى تعبر أصدق تعبير عن وحدة الشعور الإفريقى الإسلامى إزاء هذا التيار الذى أخذ يستشرى فى إفريقية ليحقق أحلامه وخطته فيها

من بين القصص التى شاعت فى إبان الحروب الصليبية بين نصارى أوربا والشرق ، أسطورة تعبر عن أحلامهم فى تأسيس إمبراطرية مسيحية واسعة الأطراف تتركز فى آسيا الوسطى ، وتسميها الأسطورة « مملـكة القسيس يوحنا » . واعتقد العالم المسيحى حينئذ أن هذه الإمبراطورية تمتد حتى تشمل أثيوبيا . واستمر الحماس الصليبي فى أثيوبيا فترة بعد أن خمدت الحروب الصليبية ذاتها ، فواصل ملوك الدولة السليمانية الأثيوبية حروبهم مع الدويلات الإسلامية التى طوقت أثيوبيا من الشرق والشمال والجنوب . وطارت أصداء هذه الحروب إلى غرب إفريقية والسودان الأوسط ، واشتدت موجة الحماس للاسلام بين الدويلات الإسلامية هناك ، وفى مقدمتها سلطنة

«الكانم والبرنو» التى قامت عند بحيرة شاد، وأهلها مسلمون متشددون فى الدين، أسلموا فى بداية قيام الحروب الصليبية (أى فى أواخر القرن الخامس الهجرى) أو قبلها بزمن يسير . وتربطهم وشائج تاريخية باليمن وشرق إفريقية ومصر وبلاد المغرب . ومنذ أن انتشر الإسلام فى بلاد الكانم ، لم تكن علاقتها بأثيوبيا ودية فى أكثر الأحيان ، بسبب موقف هذه من الحركات الإسلامية التى تنهض حولها . والواقع أن الحروب الصليبية قد خلقت فى هذه المنطقة ، كتلتين متخاصمتين ، استغلت كل منهما القصص الشعبى سلاحاً من أسلحة الدعاية . فكان للشعوب الإسلامية قصص شعبى يعبر عن التيار العربى والإسلامى ، كما كان للشعوب المسيحية ممثلة فى أثيوبيا ، بنوع خاص ، قصص شعبى يعبر عن الحركة المضادة لهذا التيار(١١) .

فى اثيوبيا ، فى إبان الحروب الصليبية ، تألفت قصة ملكة لإثيوبيا يقال لها « ماكدة » زعموا أنها زارت سليمان الحكيم فى الشمال ، بيت المقدس ، وأنجبت منه بالزواج ولداً يدعى « منيليك » تولى — بعد وفاة أمه الملكة — عرش اثيوبيا . ومن الواضح أن القصة تحوير مقصود مخالف للحقائق الواردة فى قصة ملكة سبأ وسليمان التاريخية . ولا جدال فى أن يهود إثيوبيا (الفلاشة) قد شاركوا فى نسج هذه القصة وإشاعتها لتمنحهم حقا شرعياً فى حكم البلاد ، إذ أن إيجاد ملكة أثيوبيا ترتبط فى صلة وثيقة كهذه بسليمان ، سيضع لليهود سنداً للمطالبة بعرش إثيوبيا . وللقصة غرض آخر ، وهو صرف أنظار الاثيوبيين عن التيار العربى والإسلامى الذى كان يدق أبواب بلادهم بقوة فى معظم الجهات . ومن المعروف أن نصارى أثيوبيا قبلوا — أو استغلوا — هذه القصة . فنهض « يكونو أملاك » بتأسيس دولة سميت بالدولة السليمانية (فى سنة ٦٦٧ هـ / ١٢٦٨ م) وزعم أنه من سلالة منيليك الأول ، واتخذ مدينة

أميرة عاصمة له ، وصنع كل وسيلة ممكنة لنشر هذه القصة بين الناس[١٢] .

وفى نفس الوقت أعلن بعض سلاطين الكانم والبرنو فى بلادهم أنهم من سلالة سيف بن ذى يزن الحميرى ، ولذلك سُموا (سيفوا) نسبة إليه . وعرف مؤرخو العرب هذه النسبة ، وأشاروا إليها فى كتبهم ، كابن فضل الله العمرى (ت ٧٤٩ هـ) وغيره . وسماهم المقريزى (اليزنيين) فى قوله : « وأول من بث بها (أى بالكانم) الإسلامَ الهادى العثمانى ، ادعى أنه من ولد عثمان ابن عفان رضى الله عنه ، وصارت بعده لليزنيين من بنى سيف بن ذى يزن ، وهم على مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله[١٣] » .

وهنا نحس أننا إزاء دولتين تتنازعان بالأنساب ، فكل منهما تعزز اتجاهها بالانتساب إلى شخصية تاريخية تلتقى فيها المُثل التى تستهدفها : فإثيوبيا تنتسب إلى سليمان ، والكانم ينتسبون إلى سيف . ولا ننس أنه سيفاً كان من أذواء حمير من أسرة عريقة فى اليمن ، عاش فى الجاهلية وكان عدوا تقليديا للاثيوبيين ، الذين احتلوا بلاده ، فطردهم منها ، وتعقب فلولهم فى بلاده وأفناهم إلا بقايا ضئيلة ، ولم يزل حتى قتله الأحباش قبل ظهور الدعوة الإسلامية .

وكما نسج الإثيوبيون قصة لتدعيم انتسابهم إلى سليمان ، صنع الكانم قصة لتعزيز نسبتهم إلى سيف معتمدين على أخبار وردت فى بعض المصادر العربية القديمة . فذكروا أن وفدا من قريش ذهب إلى سيف بن ذى يزن ، وفيهم عبد المطلب بن هاشم يهنئونه بانتصاره على الحبشة ، فوقف عبد المطلب خطيباً بين يدى سيف : « قال سيف : أيهم المتكلم ؟ قال : أنا عبد المطلب بن هاشم. قال سيف: ابن اختنا ؟ قال : نعم »[١٤] . فسيف ، إذن كان له صلة قرابة ببيت النبوة ،

ولا تزعم رواية الكانم أنه كان معاصرا للرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان داعيا إلى نشر الإسلام مجاهدا فى سبيله ، وأن بعض ذراريه هاجروا إلى السودان الأوسط ، وانحدر منهم أفراد الأسرة التى حكمت بلاد الكانم وانتسبت إلى سيف .

ولا شك أن المغزى من قصة كهذه ، تجد بطلا عُرف عداوة القديم للأحباش ، وتؤكد النسب العربى ، وتحرص على إظهاره مسلما غيورا ، جدير بأن يثير الإثيوبيين ، وأن يجعلهم يتأهبون للرد على هذا السلاح بسلاح مثله .

فلم يكد الملك الإثيوبى عمداصيون (١٣١٢ — ١٣٤٤م) يعتلى العرش ، حتى أمر بتدوين أخبار الدولة السليمانية ، وأنساب ملوكها ، وأوعز بكتابة قصة ، بلهجة عربية مصرية ، يمثل البطولة فيها ابنه (سيف أرعد) الذى وصفته القصة بأنه شن حرباً على مؤسس الأسرة الحاكمة فى الكانم والبرنو — يعنى سيف ابن ذى يزن . ومن الواضح أن عمدا صيون يندد فى قصته هذه بالنسب الكانمى ، ويرد على أصحابه ، ويناهض اتجاههم .

ولم تمض سنوات قليلة على كتابة هذه القصة ، حتى رأينا أصداءها تتردد فى مصر ، وينبرى قصاص الشعب للرد عليها ، وتظهر النواة الأولى من قصة سيف الشعبية المعروفة لدينا ، وبعضها يتفق والروايات التى تداولها أهل الكانم عن سيف بن ذى يزن .

والسيرة تمثل «سيف أرعد بن عمدا صيون» خصما للبطل سيف بن ذى يزن ، الذى تصوره القصة أفريقى المولد ، يحارب الكفار فى بلاد الملك بعلبك ملك الشمال ، وبلاد الحبشة والسودان ، كما تصوره معاصرا للرسول ، صلى الله عليه وسلم ، مجاهدا فى سبيل الدين ، والمخالفات التاريخية فى السيرة هادفة لتحقيق الغاية

التى من أجلها وُضعت ، ولسنا نعرف إلى من يرمز بالملك بعلبك ملك الشمال ، ولماذا اختصه بالقتال ، اللهم إلا إذا افترضنا أن « بعلبك » تحريف قديم جرى عليه النساخ ، للفظ « منليك » .

وأياً ما كان الأمر ، فإن السيرة المروونة ، هى رد بنفس السلاح على الذين ناهضوا حركة التعريب والإسلام فى إفريقية .

٤ — ولكن من مؤلفو سيرة سيف بن ذى يزن ؟ قلنا إنها ألفت فى مصر غالباً . ولكن لابد أن مؤلفها — أو مؤلفيها — كانوا على اتصال وثيق بالشعوب الإفريقية ، كالكانم والبرنو وإثيوبيا ؛ والأحداث التى جرت فيها ، والصراع الذى نشب بينها ، والتيارات التى تحكمت فى هذا الصراع . لابد أنهم كانوا يمثلون مركز التقاء وتجمع بين مسلمى إفريقية هل كانوا من هؤلاء الدعاة الذين جابوا أنحاء إفريقية لنشر الإسلام ؟ أو كانوا من هؤلاء التجار الذين ترددوا على مراكزهم التجارية فى تلك الأنحاء واطلعوا على أخبار أهلها ؟ أو كانوا من مسلمى الكانم أو اثيوبيا الذين اتصلوا بمصر وأقاموا فيها ؟

هذه الصفات كلها قد تركزت فى جماعة اشتهرت فى تلك العصور بالغيرة على الإسلام والدعوة إليه ، والاشتغال بالتجارة ، كما كانوا مركز التقاء وتجمع لمسلمى افريقية على اختلاف أجناسهم وشعوبهم ، وكانت نواتهم الأولى غالباً من أهل الكانم : هذه الجماعة هى التى أطلق عليها اسم « الكارمية » . وفى رأى أن مؤلفى السيرة أو نواتها على الأقل كانوا منهم . وقد لقيت هذه الطائفة عناية من بعض الباحثين المعاصرين [١٥] ، إلا أن دراستهم اقتصرت غالباً على الناحية الاقتصادية ، وما زالت آثار هذه الطائفة الأدبية والعلمية ، بحاجة إلى عناية ودراسة ، وقد أشار إليها المؤرخون القدماء [١٦] .

ظهرت طائفة الكارمية فى أواخر العصر الفاطمى ، واشتهروا بتجارة التوابل وسلع الشرق ؛ وسموا كذلك — على الراجح — نسبة إلى الكانم ، ومن الجائز أنهم حوروا اسم الكانمية إلى الكارمية لكى يأخذ شكلاً عربيا يرتبط بلفظ (الكرم) . انتقلوا إلى مصر للتجارة واتخذوا مدينة قوص مركزاً لهم .

ولما قامت الدولة الأيوبية ، دعم الأيوبيون نفوذ هذه الطائفة ، وشجعوهم على التوسع فى مشروعاتهم التجارية فى الوقت الذى تطلع فيه الفرنجة إلى السيطرة على طريق التجارة المار بين مصر والهند . وصار للكارمية أسطول تجارى يجوب البحر الأحمر وبلغ نشاطهم بلاد الصين . وقدموا العون المادى والمعنوى للقوى الإسلامية التى قاومت التيار الصليبى فى ذلك الحين ، وشجعوا العلماء وأسسوا كثيراً من المدارس والمساجد ، وكان منهم أدباء ينظمون الشعر ، ويؤلفون الكتب والرسائل ، واشتغلوا بالعلم ورواية الحديث والتاريخ(١٧) .

وعندما ازدهرت تجارتهم فى عصور الأيوبيين والمماليك انضم إليهم أفراد وجماعات شتى بقصد التجارة ، وكان من قانونهم أن لا يدخل فى زمرتهم إلا من كان مسلما . فانضم إليهم أعداد وفيرة من تجار مسلمى افريقية على اختلاف أجناسهم وشعوبهم . وكانت تجارتهم فى افريقية على نطاق واسع ، فترددوا على بلاد الحبشة والدويلات الإسلامية فى افريقية وخبروا أحوال هذه البلاد واتصلوا بأهلها . وتعرضوا فى أيام سيف أرعد بن عمدا صيون ملك الحبشة (١٣٤٤ — ١٣٧٢ م) لمتاعب كثيرة فى نقل تجارتهم الى إثيوبيا . فقد حدث أن طلب سلطان مصر من بطريق الاسكندرية زيادة الضرائب المقررة على المسيحيين فرفض البطريق ، فزج به فى السجن ، فلما سمع بذلك سيف أرعد ، قبض على جميع التجار المصريين من الكارمية فى مملكته ، وبعث بفرسانه لطرد القوافل

الآتية من القاهرة إلى خارج الحدود الحبشية ، وبذلك أصاب التجارَ من مصر والحبشة الكسادُ والبوار (١٨) .

وموجز القول ، فيما أرى ، أن بعض أدباء هذه الطائفة ، فى القرن الرابع عشر الميلادى ، قد أسهموا بنصيب فى تأليف هذه السيرة . وبذلك تكون هذه السيرة قد قدمت لنا صورة حية من صور الوحدة الفكرية التى التقت عندها أفريقية العربية والاسلامية فى حدث هام من أحداث هذه الفترة التى ولدت فيها هذه السيرة .

هوامش الفصل الخامس :

١ — عابدين : لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية ص ١٠٣ .

٢ — عابدين : من الأدب الشعبي في السودان ص ١١٥ .

٣ — نفسه ص ١١٦ .

٤ — ديشان : الديانات في إفريقيا السوداء ترجمة أحمد صادق حمدى (١٩٥٦) ص ١٣١ — ١٥٣ ، وانظر بعض المعتقدات التى شاعت فى شمال إفريقية وكان لها أثر فى حياتهم كالولاية والتبرك :

C. G. Seligman; Races of Africa (London 1966) pp. 90–92.

٥ — للفرق بين الأسطورة والخرافة انظر : عابدين : من الأدب الشعبي ص ٩٥ - ٩٧ .

٦ — عابدين : لمحات من تاريخ الحياة الفكرية ص ١١١ - ١١٦ .

٧ — عابدين : البيان والإعراب مع دراسات . . . ص ١٠ (مقدمة) .

٨ — J R. Patterson; Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic (London 1930).

٩ — عابدين : من الأدب الشعبي ص ١٢٧ .

١٠ — نفسه ص ١٢٢ — ١٢٤ .

١١ — عابدين : لمحات . . . ص ١١٧ .

١٢ — عابدين : بين الحبشة والعرب (١٩٤٧) ص ١٧ ، ١٤٨ ؛ لمحات من تاريخ الحياة الفكرية ص ١١٨ .

زاهر رياض : قصة ملكة سبأ (سلسلة اقرأ نوفمبر ١٩٦٠) ص ٦ وما يليها ، ٧٩ وما يليها .

١٣ — خطط المقريزى : جـ ١ ص ٣١٢ .

١٤ ـ كتاب التيجان فى ملك حمير (١٣٤٧ هـ) ص ٣٠٨ .
الأزرقى : أخبار مكة (١٣٥٢) ١/٩٤ .

١٥ ـ صبحى لبيب : التجار الكارمية وتجارة مصر فى العصور الوسطى (مقال فى المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الرابع ، العدد الثانى ، مايو ١٩٥٢) — فييت :

Wiet ; Les marchands d'epices (Revie du Caire, Le Caire 1955).

١٦ ـ النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى أبى المحاسن (دار الكتب المصرية) ٩/٢٨٩ ، ١٠/٢٢٩ ، ٢٦٤ ، ٢٧١ و ١١/١٣٢ — السلوك لمعرفة دول الملوك تحقيق زيادة ١/٨٩٩ ، ٢/١٣٣ — الدرر الكامنة لابن حجر ٢/٣٨٣ ، ٤٠٥ — ٤٠٦ — السخاوى : الضوء اللامع (١٢٥٥ هـ) ٧/١٨٤ ، ٩/٦٢ .

١٧ ـ عابدين : بين الحبشة والعرب ص ١٧٧ — لمحات من تاريخ الحياة الفكرية . . . ص ١٢١ .

الفصل السادس

ظواهر فنية فى الشعر الحديث

١ — فن الغزل فى الشعر التقليدى الحديث :

ونعنى بالشعر التقليدى ما نهج فيه الشعراء نهج الشعر العربى فى عصوره السابقة فحاكوا قصائد السلف معارضة وتضميناً وتشطيرا ..، وترسموا فى أشعارهم الأساليب والصور البيانية المأثورة، وعنوا بصياغة الشكل أكثر مما عنوا بالمضمون، وصمموا قصائدهم على الطرائق التقليدية فى الوزن والتقفية ، سواء فى الرجز أو الموشحات والأزجال ، ولم يوجهوا تجاربهم إلى الوحدة العضوية ، فى العمل الفنى الواحد ، التى حرص عليها المجددون من الشعراء ، وآثروا جانب الاعتدال فى التعبير والتصوير .

وعلى نهج العرب الأوائل سار الشعر التقليدى فى افريقية الحديثة ولم يخرج عن هذه السمات ، وبلغ بعضه مستوى رفيعا يذكرنا بالشعر العربى فى عصور ازدهاره . وإن تشابه السمات الفنية العامة ، فى أشعار الأقطار الافريقية العربية لهو شاهد ناطق على وحدة الفكر الفنى التى تجمع بينها .

ولقد نظم شعراؤها على الأوزان المعروفة ، فى اللغة الفصحى ، وتناولوا فيها كل ما عن لهم من معان وأغراض ، وعنوا بالأراجيز ، وشاعت فى كل قطر إسلامى فى افريقية ، ونظموا فيها ملاهيهم وعلومهم وسير أبطالهم .

كما نظموا أشعارا باللهجات الدارجة ، حاكوا فيها الموشحات والأزجال الأندلسية .

بل إن بعض العلماء المسلمين فى افريقية نظموا أشعارهم بلغاتهم المحلية ، الحامية أو الزنجية ، على أوزان عربية ، كما صنع علماء الهوسا فى نيجيريا « إذ نظموا أشعارا هوسوية على أوزان البحور العربية الستة عشر وألفوا بها دواوين ضخمة » (١) .

ويتضح هذا الالتقاء الفنى من هذه الأمثلة الثلاثة التى نسوقها لثلاثة شعراء محدثين من أقطار مختلفة فى أفريقية ، وكلها يتناول موضوعاً غزلياً :

ا – يقول الشاعر « باب بن أحمد » أحد شعراء موريتانيا :

ولّت ليال إلينا ساقها الزمنُ	ماسيق من بعدها الأعين الوسنُ
ولّت ، فقائم ركن الصبر منهدمٌ	من بعدها ، ومصون الدمع ممتهَن
بانوا بها ، لاسقى الساقى مطيهمُ	ولارعت ماوشاه العارض المتن
ياظاعنين ولى نفسٌ تصاحبهم	فى بينهم ، حيثماساروا وماسكنوا
حمّلتمونى ثقلاً من تحملكم	يعوق جَلْدَ القوى عن حمله الوهن
أن ظَلْتُ بعدكمُ أدعو الربوع لما	هاجت لقلبىَ من ذكراكمُ الدِّمَن
تعتادنى زفرة يرتدّ صاعدها	من عبرة ضاق عن منهلها الجفن
ليت الألى ظعنوا بالقلب إذظعنوا	لم يظعنوا،والألى لم يظعنوا اظعنوا (٢)

ب – ويقول « محمد سعيد العباسى » الشاعر السودانى (٣) :

باتت تبالغ فى عذلى وتفنيدى	وتقتضينى عهودَ الخرَّد الغيد
وقد نصوت الصبا عنى فما أنا فى	إسار سعدى ولا أجفانها السود
سئمت من شرعة الحب اثنتين هما	هجرُ الدلال وإخلاف المواعيد

لا تعذليني فإني اليوم منصرف ... يا هذه لهوى المهرية القود

لم يبق غير السرى مما تسر له ... نفسي وغير بنات العيد من عيد

المدنياتي من رحلي ومن سفري ... والمبعداتي عن أسري وتقييدي

حـ — ويقول محمود سامي البارودي [١] : الشاعر المصري .

تبسّمت ، فجلت للعين من فمها ... ياقوتة أودعت سطرين من دُرَر

أبحتَ للعين فيها ما تقرّ به ... وذُدت كفّ الصبا عن معقد الأزر

حتى إذا رأيت عُقاب الفجر وانطلقت ... حمائم الشهب من أحبولة السحر

فيالها ليلةً كانت بروعتها ... تاريخَ لهو لما أحرزتُ من وطر

وكان يسمح لي دهري بعودتها ... لبعتُ فيها لذيذ النوم بالسهر

ولّت فلم يبق منها غير فذالكة ... تلوح في دفتر الأوهام والذُّكَر .

هذه مقطوعات ثلاث ، تعبر عن غرض واحد ، هو الغزل ، وتجرى على بحر واحد ، هو البسيط (مستفعلن فاعلن أربع مرات) ، ولن تخطىء فيها الصور التعبيرية المأثورة في وصف رحيل الأحبة على المطايا ، وتذكر الحبيبة بالوقوف على الدمن (كما في القطعة الأولى) وتعلق الشاعر بالإبل (المهرية القود وبنات العيد كما في القطعة الثانية) ، وتبسم الحبيبة عن درر الياقوت ، الكناية عن العفة بذود « كف الصبا عن معقد الأزر »

ولن تخطىء — أيضا — مدى عناية كل شاعر بجرس اللفظ ووضوح الصورة ، وخطابية العبارة ، وإيثار جانب الاعتدال في الخيال دون التفات — غالبا — إلى حركية المضمون وطبيعته .

وقد نجد في هذه النماذج صورا لا تخلو من طرافة وجدة ، كقول البارودي :

حتى اشرأبت عقاب الفجر وانطلقت حمائم الشهب من أحبولة السحر

ولكن هذا وشبهه لا يخرج الشعر عن إطاره التقليدى ، فهى صور واضحة محدودة المعالم ، لا تقارب طريقة الشعراء المجددين الذين أوغلوا فى الخيال ، واقتحموا فى صورهم الشعرية نطاق العالم المحسوس إلى متاهات بعيدة .

والشعراء الثلاثة — فوق هذا — يعبرون عن اتجاهات تقليدية فى الفكرة الغزلية ، وهى وصف أثر فراق المحبوبة على كل شاعر منهم ، هذا على الرغم من أن فراق الحبيبة قد خلف فى نفوسهم آثارا تختلف من شاعر لآخر . فالعباسى ، قد غلب عليه سلطان العقل ، فأبى إلا أن يعلل موقفه من حبيبته ، وقد بالغ فى عذله وتفنيده ، وأن يحلل أسباب انصرافه عنها ليستمتع بالرحيل على ظهر ناقته إلى مراتع حنينه بين أهله وعشيرته . والبارودى تغلب عليه لذة الحس ، ويتعلق بالجمال الحسى ، فى صور تلمع فيها بوارق الحضارة ، بخلاف زميليه الشاعرين .

ولم يكن فراق الحبيبة يعنى عنده شيئا إلا فراق تلك الليلة اللاهية التى قرت بها عينه بالنظر إليها ، وأمله فى أن تعود إليه ليبيع فيها لذيذ النوم بالسهر .

أما الشاعر الموريتانى فلم يقف عند أثر الفراق وقوف العابر أو اللاهى كما صنع زميلاه ، وإنما نفذت شرارة الفراق إلى قرارة نفسه ، فاستحالت لهيباً من اللواعج والتباريح ، فتارة يصف ما أصابه وصفا مباشراً ، وتارة يدعو على هؤلاء الذين انتزعوا منه الحبيبة ورحلوا بها ، وتارة يناجى الركب الذى نأى بها عنه ، وتارة يتمنى لو أنها بقيت ورحل كل من سواها . ومثل هذا التعبير الذاتى المفصل عن شعور المحب الواله الآسى ، يذكرنا بنزعة قديمة عرفت فى

أشعار العذريين وأشعار الحب الصوفى . ويظهر — كما يقول بعض الدارسين — أن دقة الإحساس بحرارة الفراق ولواعج الهجران ظاهرة عامة فى الشعر الموريتانى والجزائرى الذى يتناول الحب ، ليس الشعر الفصيح وحده ، بل الأزجال الشعبية كذلك [٥] . وتلك نغمة لا نجدها بهذا الشيوع وبهذه الحدة ، فى الأشياء والأزجال التى نعرفها فى مصر والسودان .

ومن الواضح أن الشمال الإفريقى وامتداده فى موريتانيا كان فى مقدمة الأقطار التى تلقت أصداء الفكر الأندلسى ، وأشدها تأثراً به ، وليس ببعيد أن تكون أشعارهم وأزجالهم قد ورثت هذه النزعة من آثار الحب الصوفى التى شاعت فى الأندلس قديما ، وهو الحب الذى يرى فى الجمال الحسى وسيلة إلى الجمال الروحى . والغزل الصوفى يحمل معانى ذات وجهين : فظاهرها منصرف إلى الوسيلة فى الجمال الحسى وباطنها مقصود به إلى الغاية فى الجمال الخالد [٦] ويبدو لى أن الشاعر الموريتانى ، متأثراً بهذه النزعة ، قد نظر إلى أبيات الصوفى الأندلسى « محى الدين بن عربى » التى يقول فيها :

١ — ياخليلىّ قفا واستنطقا رسم دار بعدهم قد خربا

٢ — واندبا قلب فتى فارقه يوم بانوا وابكيا وانتحبا

٣ — رحّلوا العيس ولم أشعر بهم أسهواً كان أم طرف نبا ؟

٤ — لم يكن هذا ولاذاك وما كان إلا وَلَه قد غلبا

فواضح هذا التشابه الذى نلحظه بين معانى هذه الأبيات وأبيات الشاعر الموريتانى الحديث . وهى فى ظاهرها تنصرف إلى الجمال البشرى ، على طريقة شعراء العرب الأوائل ، ولكنها تحمل معانى باطنية شرحها « محى الدين بن عربى » نفسه فى كتابه « ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق » ففى شرح البيت

الأول يقول : « ياخليلى : يخاطب عقله وإيمانه ، يقول لهما استنطقا فى موقف من المواقف الإلهية آثار منازل الأحباب ، بعد رحيلهم عنها وخرابها بعدهم ، فإن القلوب إذا فارقت أصحابها متوجهة نحو حضرة الحق التى هى محبوبة لها تتصف بالخراب لعدم الساكن » وفى البيت الثالث يقول : (العيس : الهمم امتطتها القلوب من غير علم منى بذلك ، ولا أدرى ألسهو كان منى أم نبا طرفى عن إدراك ذلك من غير سهو) . وفى البيت الرابع يقول : أى ما سهوت ولا نبا طرفى ، وإنما شغلنى بحبه حجبنى عنه ... » (٧)

وكما تمثلت اتجاهات الغزل العربى القديم : الغزل اللاهى ، والغزل العذرى ، والغزل الصوفى ، فى الشعر التقليدى الفصيح فى الأندلس ، ظهرت كذلك فى الموشحات والأزجال . ولم يكن هناك فرق جوهرى بين الموشحة والزجل إلا فى اللغة ، فالموشحة بالفصحى ، والزجل بالعامية الأندلسية . والواقع أن الأزجال التى تشيع فى عصرنا هذا فى أقطار افريقية العربية ، ليست إلا أصداء لتلك الموشحات والأزجال الأندلسية القديمة ، بقوافيها التى تتنوع فى المنظومة الواحدة ، وفقراتها التى تتألف من مركز وخرجة وأدوار أو أغصان . غير أن الأزجال الحديثة لم تقتصر على موضوعات الغزل والمدح التى غلبت على الأشكال الأندلسية ، وإنما تنوعت أغراضها .

وإذا كانت قد احتفظت باسمها القديم « الزجل » فى بعض الأقطار ، فإنها تحمل أسماء أخرى فى بعضها الآخر ففى غرب السودان — مثلا — عند قبيلة الزيادية التى تدعى النسب إلى أبى زيد الهلالى ، أغان يسمونها « التوبة » ينظمونها على طريقة الأزجال الأندلسية فى تنويع القوافى ، فبعضها يتألف من فقرات كل فقرة تجرى على النسق التالى :

ا ا (المركز) + ب ب ب ب ب ب + ا ا

وقد صاغت الشعوب الافريقية أزجالها الحديثة فى لهجاتها الدارجة ، وتلك عملية تناقل بين الفصحى والعامية ، وقد رأينا لها شواهد فيما سبق من الحديث عن الرجز فى شرق السودان . بل نجد أثر التوشيح والزجل الأندلسى فى بعض أشعار المجددين فى العصر الحديث ، فبعض قصائد أبى القاسم الشابى الشاعر التونسى ، وعلى محمود طه المهندس الشاعر المصرى ، منطوقة على طريقة الموشحات الأندلسية .

ومن الواضح أن الأزجال الأندلسية ذات الطابع الصوفى ، قد تسربت إلى افريقية أيضا وتطورت فيها ، ومن المحتمل أن تكون المدائح النبوية التى تشيع على يد المداحين فى أقطار افريقية وآسيا ، قد تأثرت من بعض النواحى — على الأقل — بالأزجال الأندلسية التى تحولت على يد «أبى الحسن الششترى» فى القرن السابع الهجرى ، إلى أناشيد للصوفية والعبّاد ، فقد أضفى عليها نغمات المحبين الوالهين الذين انصرفوا عن متاع الدنيا وتجردوا لذات المعبود أو الممدوح . وقد أذاعها أبو الحسن الششترى فى أثناء سياحاته فى أقطار الشرق والغرب . وعلى هذه الطريقة نظم معاصره « محيى الدين بن عربى » بعض الموشحات .(٨)

* * *

٣ — بين الرومانسية والصوفية :

أعنى هذه الرومانسية التى سرت فى أوصال الشعر العربى الحديث وأقبل عليها عدد غير قليل من الشعراء ، فى افريقية وآسيا والمهاجر الأمريكية ، متخذين نماذجهم — من طريق مباشرة أو غير مباشرة — من الآداب الأوربية .

ومن العسير أن نضع لهذا الاتجاه تعريفا دقيقا ، والنقاد يعرفونه بآثاره وفلسفته . والرومانسية — فى مواطنها الأصلية فى أوربا — قد تعددت طرقها على حسب الآداب الأوربية المختلفة ، بل اختلفت كذلك باختلاف الأشخاص حتى قيل إن هناك أنواعاً من الرومانسية بعدد الرومانسيين (٩) . ومن الطبيعى أن تتعدد

صور الرومانسية فى الشعر العربى ، كما تعددت فى مصادرها الأوربية . أضف إلى هذا المؤثرات العربية التى التقت بالرومانسية فى هذا الشعر .

وفى رأيى أن هذه المؤثرات لم تكن ضئيلة ولا سطحية ، وإنما كانت من القوة والعمق – فى معظم شعراء العربية – بحيث استطاعت أن تغذى هذه النزعة الطارئة بعناصر مجانسة لطبيعتها من صميم الروح العربية والإسلامية ، وأن تمد الفكر الرومانسى الجديد بتجارب عربية وإسلامية أصيلة .

حقا إن الشعر العربى القديم كان تقليديا فى معظمه : كان عمود الشعر فى أكثر حدوده يعتمد على فكرة الاعتدال ، والصحة والسلامة ، وعلى تحديد الشكل الجميل فى الشعر . ويتلخص عمود الشعر فى « شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة فى الوصف ، والمقاربة فى التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية »(١٠) ومع هذا ، لا جدال فى أن الروح العربية – فى بعض الأحيان – كانت ذات نزعة رومانسية قوية ، ولكن التعبير عن هذه الروح فى الأدب لم يكن يستسلم إلا للحدود المرسومة . وقد نجد هذه الروح فى أشعار العذريين والزهاد البكائين والشيعة . وربما كان الشعر الصوفى هو الشعر الوحيد الذى استأثر بهذه الصبغة الرومانسية(١١) . فلما انتقلت الرومانسية الأوربية إلى بيئاتنا ، وجدت هذه الروح وامتزجت بها ، وظهر مزيجها فى تلك النماذج التى قدمها الشعراء المجددون فى إفريقية العربية وغيرها .

ولعلنا لا نذهب بعيداً إذا قلنا إن الشعوب العربية الإفريقية التى شهدت ألوانا من الفكر الزهدى والصوفى ، فى خلال قرون عديدة ، قد تلقى أدباؤها النزعة الرومانسية الحديثة بنزعة الزاهد المتصوف .

ولم لا تلتقى النزعتان فى الشاعر المجدد ، وهما صنوان ، نبعتا من مزاج واحد ؟ فى كلتيهما ثورة على رتابة المنطق وسلطان العقل ، ودعوة إلى انطلاق الخيال والعاطفة بلا حدود ، وإيثار للعزلة والتوحد ، وإحساس عميق بالغربة فى العالم الأرضى ، وفرار من الواقع إلى مجالات أخر ، وميل إلى التأليف بين المختلفات الكائنة فى الواقع أو فى التصور مهما يكن بينها من تنافر وتناقض ، وحرص على تحطيم العرف اللغوى فى فهم دلالة الألفاظ ، ومخالفة السنن المألوفة فى التعبير والتصوير .

كل ذلك أمور مشتركة بين النزعة الصوفيـة والنزعة الرومانسية ، ولعلنا ندرك هـذه السمات أو كثيراً منها حين نستمع إلى قول الشاعر الصوفى المصرى : ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ)[١٢] :

يا قِبلتى فى صلاتى | إذا وقفت أصـــلّى
جمالكم نصب عينى | إليـــه وجّهت كُلّى
وسرّكم فى ضميرى | والقلب طُورُ التجلّى
آنست فى الحىّ ناراً | ليلاً فبشّرتُ أهلى
قلتُ امكثوا فلعلّى | (أجدْ) هداى لعلّى
دنوتُ منهـا فـكانت | نار المـكلّم قَبلى
نوديتُ منهـا كفاحاً | ردُّوا ليالىَ وصْـــلى
حتى إذا ماتدَانى الميقا | تُ فى جمع شملى
صارت جبـــالىَ دكا | من هيبة المتجـــلّى
ولاح سرّ خفىّ | يدريه من كان مثـــلى

وصرتُ موسى زمانى   مذ صار بعضِىَ كُلى
فالموت فيه حياتى   وفى حياتى قتلى
أنا الفقير المُعنى   رقوا لحالى وذلى

فالشاعر هنا يعبر عن « حالة » من الشوق ، يتطلع فيها إلى تجلى الذات الإلهية بنورها على قلبه . والقصة كلها قصة « قلبية » لا تتحكم فيها رتابة المنطق ولا سيطرة العقل . وهو يحكيها مستمدا تفاصيلها من قصة موسى عليه السلام حين تجلى عليه النور الإلهى على جبل الطور ، يتخذها وسيلة إلى الإفصاح عن المعانى القلبية أو الروحية التى يعنيها . فجبل الطور ليس إلا قلب الشاعر (والقلب طُور التجلى) إذ فيه ينطوى السر الإلهى ، ومنه ينبثق الإلهام والإشراق . والشاعر يعيش فى قلبه وحده ، ويتوجه (كله) إلى الجمال الروحى (إليه وجهت كلى) بعيدا عن عالم الحس ، لا يشغله إلا أن يحيا قلبه بإشراق النور الإلهى عليه ، وأن يستغرق فى لذة التجلى التى يحيا بها قلبه . فالموت عنده هو غيابه عن عالم الحس ، وفى ذلك حياة له ، والحياة فى هذه الدنيا هى حياة الجسد فى عالم الحس ولكنها عنده بمثابة الموت ، لأنها تميت قلبه ، وتقتل لذته الروحية . (فالموت فيه حياتى ، وفى حياتى قتلى) . وهو فى سعيه الدائب متوحد لله وحده فقير إليه ، يحس بالضياع أو الغربة فى عالم الحس ، فليس له إلا أن يتداركه الله بنوره ، وأن يرق لحاله وذله (أنا الفقير المعنى .·. رقوا لحالى وذلى) . ومن الواضح - بعد هذا — أن الشاعر لا يعترف بالمدلول العرفى للألفاظ ، فهو حين يقول :

آنست فى الحى ناراً   ليلا فبشرت أهلى . . . الخ

لا يعنى بلفظ الحى والنار والليل والأهل وغيرها مما ذكره مدلولاتها المتعارف عليها ، وإنما يتخذها وسيلة إلى معان روحية لم تصطلح عليها

اللغة . وهذه المعانى تدور فى فلك صور من التمثيل المجازى ، فيها التجسيم والتشخيص ، يؤلف الشاعر فيها بين المحسوس والمعنوى على نحو مخالف لما جرى به التركيب التقليدى القديم . وهى طريقة توارثها الصوفية من قديم فى الشعر والنثر للتعبير عن القيم المعنوية والعوالم الروحيـة ، ومن ذلك ما روى لذى النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ) من قوله : « من ذبح حنجرة الطمع بسيف اليأس ، وردم خندق الحرص ، ظفر بكيمياء الخدمة . ومن استقى بحبل الزهد على دلو المعروف ، استقى من جب الحـكمة . ومن سلك أودية الـكمد جنى حياة الأبد . ومن حصد عشب الذنوب بمنجل الورع أضاءت له روضة الاستقامة ، ومن قطع لسانه بشفرة الصمت ، وجد عذوبة الراحة . ومن تدرع درع الصدق قوى على مجاهدة عسكر الباطل . . . »(١٣) .

ومثل هذه النزعة التى لمسناها فى أبيات ابن الفارض الصوفى ، نحسها فى رومانسية الشاعر السودانى المجدد التجانى يوسف بشير (١٩١١—١٩٣٧) فى قصائده : (الله) و (الصوفى المعذب) و (قلب الفيلسوف) . وفى هذه القصيدة الأخيرة ، يتحدث الشاعر عن الفيلسوف ، ويعنى نفسه ، ولم يرعه من الفيلسوف إلا قلبه ، أما عقله فليس له عنـد الرومانسيين من أمثاله ولا عند الصوفيين من أمثال محيى الدين بن عربى وابن الفارض ، وزن يقام فقد نفر الرومانسيون من العقل وجعلوا رائدهم القلب وغايتهم البحث عن الجمال ، والجمال وحده عندهم مرآة الحقيقة(١٤) وكذلك وقف محيى الدين بن عربى من العقل فشك فى قدرته على إدراك الحقائق الروحية(١٥) .

فقصيدة التجانى « قلب الفيلسوف » قصة قلبية للشاعر نفسه ، قصة

قلب كبير ، قبس من عالم الروح ، استوعب أجمل ما في الوجود ، واعتزل العالم الحسى مستغرقاً فى روحانية يرمز إليها الشاعر بجبل الأحقاب . وشاءت رغبة الفيلسوف أن يخرج لحظة من صومعته الروحية ، من جبل الأحقاب ، ليطل على عالم الحس ، وهو يحمل رسالة سامية ، فماذا صنع :

أطل من جبل الأحقاب محتملا ... سفر الحياة على مكدود سيماه
عارى المناكب فى اعطافه خلق ... من العطاف قضى إلا بقاياه
مشى على الجبل المرهوب جانبه ... يكاد يلمس مهوى الأرض مرقاه
منبأ من سماء الفكر ممسكة ... على الرسالة يمناه ويسراه

فرأى فى العالم الحسى عالماً غريباً عليه ، لم يألفه من قبل ، ولم يعرف شيئاً من طوايا النفوس فيه ، فجعل يسأل عنه الناس :

يستفسر الناس ماذا عند عالمهم ... وليس يعرف شيئاً من طواياه
يا ناصح الجيب لم يعلق به وضر ... من الحياة ولم يأخذ بنجواه

ولكن لأى شىء خرج الفيلسوف من عزلته ، وأطل على هذا العالم ؟ لقد كان يراوده أمل ضخم فى خير بنى الإنسان ، ولكنه أخفق ، وأحس بينهم بالضياع والغربة ، فعاد إلى جبل الأحقاب ليهتف فى جوفه بالحقيقة وحده :

ومر يضرب فى الدنيا على ألم ... ضاف وتوغل بين السكون رجلاه
يثور بين حنايا صـــدره أمل ... ضخم الجوانب لم يسعد بعقباه
وراح يجمع أطماراً مرفأة ... مزيقة عريت منهن عطفاه

حتى أتى جبل الأحقاب وهو به   أحنى وأحدب فاستبكى وآساه
وقام بين الرمان البيض ملتفتا   يصيح فى الأرض من أعماق دنياه
فى موضع السر من دنياى متسع   للحق أفقا برهانى وبرعاه
هنا الحقيقة فى جنبى هنا قبس   من السموات فى (قلبى) هنا الله

والتصوير فى هذه الأبيات يفوق تصوير ابن الفارض فى أبياته ، دقة وحيوية وإبداعاً ، فالفيلسوف هنا يقتحم سبلا وعرة فى هذه الدنيا ، منطوياً على ألم دفين ، وهو ذاهل عن الدنيا توغل رجلاه بين الكون ، وكأن الكون أكوام من الطين ، وكلما مضى فى سبيله أحس بأمل ضخم الجوانب يغص به صدره ، ويتدفق به قلبه ، أمل مثالى يود أن يسعد به هذا العالم الترابى الناقص الذى لا يعرف المثل العليا . وبينما هو فى غمرة الأمل ، أحس بالإخفاق ، فهم بالعودة ، وتذكر ثيابه الممزقة المرفأة ، وهى تتساقط من جوانب جسده ، وقدعرى كتفاه منها ، فيلمها ويلقيها عليه ، ثم يمضى فى السير عائدا إلى الجبل الذى أحبه وأنس إليه ، فما يكاد الجبل يراه حتى يعطف عليه ويمنى بأسى ، وما يكاد يلقى بجسمه المنهوك على الجبل حتى ينفجر بالبكاء بين يديه يشكو إليه الناس ويشكو إليه الحياة ، ويشكو إليه عدم تحقق المثل العليا فى الوجود ، وما كان من الجبل إلا أن جعل يواسيه ويخفف من لوعته وأفاق الفيلسوف مما غشيه ، وجعل يتنفس عن كربته ، ويتغنى بما شاء من الحب ، ويصيح من الأعماق : ها أنذا فى موضع السر حرا طليقا ، فلأغن بما شئت ، ولأعلن صرخات الحق مدوية فى هذا الفضاء ، ولن أجد من هذا الجبل ولا من السماء ولا من الطبيعة كلها إلا آذانا صاغية ، ورعاية جميلة

إن قلبي هاهنا هو الحقيقة النابضة بين جوانحى ، وهو القبس الإلهى ، وفيه يتجلى نور الله .

وهكذا استطاع « التجانى » بخياله الخلاق أن يصور لنا قيمة الرسالة التى يحملها الشاعر فى هذه الأرض ، من خلال قصة ابتدعها ابتداعا ، لعب فيها التجسيم والتشخيص والرمز أكبر دور فيها ، وقدم فيها إيحاءً نافذاً إلى خضم من المعانى والمشاعر . ولست بحاجة إلى الإشارة إلى مافى هذه الأبيات من رنين ظاهر فى عباراتها ، وتناسب بين طول البحر وأناة الفيلسوف ، وشرود التفكير ، وثورة النفس[١٦] .

وواضح مما تقدم أن التجانى يوسف بشير ، فى أبياته التى أوردناها ، يلتقى مع الصوفية روحاً ومنزعا .

ولكن إذا كانت وحدة النزعة الفكرية قد جمعت — على درجات متفاوتة — بين الرومانسية والصوفية فى أدبنا التجديدى الحديث ، فلا يجوز بحال من الأحوال أن يقال إن الرومانسية والصوفية صورتان متطابقتان أو متقاربتان شكلا ومضمونا ، فضلا عن فارق النشأة التاريخية وفارق الزمن بينهما ، وإلا لما كان هناك للنقاد وجه من الوجوه يبرر التفرقة بين الاتجاهين . فالحق أن الأدب الصوفى فى جملته أدب تقليدى ، له سمات فارقة تميزه عن رومانسية الأدب العربى الحديث ، تلك الرومانسية التى أفلتت من قيود الشكل التقليدى ، واستثمرت موضوعات الحياة استثماراً تجاوزت به الحدود التقليدية التى انحصرت فيها الصوفية ، وانطلقت مع الخيال حتى أوفت على صور من البيان لم يعرفها الأدب العربى من قبل . وعلى الرغم من أن النزعة الصوفية تقتضى بطبيعتها انطلاق الخيال والعاطفة بلا حدود ، فقد كانت قيود الشكل التقليدى أقوى من أن تتحطم على أيديهم .

(ا) فإذا رجعنا ، مثلا ، إلى الغزل الصوفى ، وجدناه — فى ظاهره — تقليديا لا يخرج عن أساليب القدماء فى الوصف التقريرى ، وفى التعبيرات الموروثة ، ونستطيع أن نلمس هذا فى أبيات محيى الدين بن عربى التى سبق إيرادها ، أو فى أبيات ابن الفارض التى تقول :

ومشبَّه بالغصن قلـــبى لايزال عليه طائر
حلو الحديث وإنها لحلاوة شقت مرائر
أشكو وأشكر فعله فاعجب لشاكٍ منه شاكر
. . . . .
ياليل مالك آخر يرجى ولا للشوق آخر
ياليل طُل ياشوق دُمْ إنى على الحالين صابر

أو التى تقول :

ألا ليت شعرى هل سليمى مقيمة بوادى الحمى حيث المتيّم والع
وهل لعلَعَ الرعد الهتونُ بلعلع وهل جاءها صوب من المزن هامع
وهل أرِدَنْ ماء العذيب وحاجرٍ جهاراً وسرّ الليل بالصبح شائع

وهل تجد فى هذه الأبيات أو أبيات ابن عربى السابقة ، إلا أسلوبا تقليديا ، يشبه المحبوب بالغصن ، والقلب بالطائر ، وينسب السر إلى الليل ، ويصف الليل والبين والرحيل ويسرد أسماء الأمكنة ، ويجانس بين الألفاظ على نحو ما يصنع الشعراء التقليديون ؟ فليس فى هذا الأسلوب شىء جديد اللهم إلا هذه المعانى الباطنة المختفية وراء دلالة الألفاظ وللصوفية أن يبتدعوا من المعانى ما شاءوا ، وللناقد أن يحكم لهذه العبارات

أو علميها بقدر إخلاصها فى الأداء ، وبقدر ماتواضع عليه الناس فى فهمها . والأبيات هنا مغرقة فى التقليد لا تخلو من سطحية وضيق فى الخيال وفتور فى العاطفة . وتستطيع أن تقارن هذا بأبيات من الغزل الرومانسى للشاعر التونسى أبى القاسم الشابى (١٩٠٩ - ١٩٣٤) :

عذبة أنت كالطفولة ، كالأحـــلام ، كاللحن ، كالصباح الجديد
كالسماء الضحوك ، كالليلة القمـــراء ، كالورد ، كابتسام الوليد
يالها من وداعة وجمال وشباب منعم أمـــلود
يالها من طهارة تبعث التقـــديس فى مهجة الشقى العنيد
يالها رقة يكاد يرف الورد منهـــا فى الصخرة الجلمود
أى شىء تُراك ؟ هل أنت فينو س تهادت بين الورى من جديد
لتعيد الشباب والفرح المعســـول للعالم التعيس العميد
أم ملاك الفردوس جاء إلى الأرض ليحيى روح السلام العهيد

. . . . . .

أنت أنشودة الأناشيد غنا كِ إله الغناء رب القصيد
فيك شب الشباب وشحه السحر وشدو الهوى وعطر الورود

. . . . . .

يا ابنة النور إننى ، أنا وحدى ، من رأى فيك روعة المعبود
فدعينى أعيش فى ظلك العذ ب وفى قرب حسنك المشهود
عيشة للجمال والفن والإلهـــام والطهر والسنى والسجود
عيشة الناسك البتول يناجى الرب فى نشوة الذهول الشديد

وعلى هذا النمط يمضي الشابي في قصيدته التي تبلغ سبعة وستين بيتاً ، وفيها نفثات العابد المتبتل ، المصلي في هيكل من هيا كل العبادة ، وقد استطاع الشاعر أن يستثمر هذه النزعة المتبتلة ، في فن رفيع ، ينطلق فيه الخيال إلى أبعد الحدود ، وتشب فيه العاطفة شبوبا جامحاً ،(ويبهرنا بجدة المعاني وغرابة الصور ، بل بتلك الروح الشابة الأثيرية التي تسبح في تلك الصلوات ، فيشجينا عبيرها)(١٧) .

أو نقارن بما قاله الشاعر السوداني التجاني يوسف بشير في أبيات غزلية :

يا طرير الشباب من صاغ هـــــذا الحسن في زهوه وفي استكباره

من أذاب الصفــــاء فيه ، ومن نغّم شجو الهوى على أوتاره ؟

من رمى ؟ من أصاب ؟ ومن صوّر الفتنة ؟ من زرّها على أزراره

والفتور الذي بعينيك من موّة سحر الحيــــاة في أقطاره

صاغ هـذا الجمال من لم يذم عنه بصرف الزمان أو أغياره

صاغه من رضــــا الطفولة من اين ومن وقــــدة الحنين واره

فنصغي إلى عابد آخر يصلي في محراب الجمال ، ويقف مشدوهاً أمام هذا الحسن وليس أشد تعبيراً عن ثبوت العاطفة وسبح الخيال ، من تلك الأسئلة المتلاحقة الملهوفة ، المنطوية على حيرة ذاهلة : لقد تكاثرت عليه محاسن المحبوب ، وأطبقت على قلبه ، فنذفت به في متاهات بعيدة ، ولكنه لم يلبث أن ثاب إلى محرابه ليسبح لصانع هذا الحسن :

صاغ هذا الجمال من لم يذم عنه بصرف الزمان أو أغياره

وواضح أن التجاني والشابي قد اعتمدا عناصر فنية أتاحت لهما هذا النجاح

فى نقل الجو العاطفى من صميم تجاربهما إلى نفوسنا . وأبرز هذه العناصر التمثيل المجازى الذى يكون بالتشخيص حينا وبالتجسيم حينا آخر ، وبالربط غير المألوف بين الموصوفات وأوصافها . يضاف إلى هذا التأثير الموسيقى الخالص الذى ينبعث من خلال هذا التأليف السحرى الحالم . اقرأ أبيات الشاعرين ، تجد هذا كله متمثلا فى قوة ومهارة وإنما لجأ الشاعران إلى هذه العناصر مجتمعة، انطلاقاً من قيود المعقول والمحدود ، وارتياداً لآفاق جديدة أقدر على التعبير عن غوامض العواطف ودقائق الخلجات النفسية ، وتخلصاً من رتابة الأسلوب التقريرى الواضح الواعى ، الذى يحـــد من انطلاق العاطفة ، ويقص أجنحة الخيال .

وإذا كان الصوفية قد استخدموا بعض هذه العناصر ، أعنى التشخيص والتجسيم ، على نحو ما أوضحنا فيما سبق ، فقد عجزوا عن التحرر من الموروث الأدبى ، والسمو بهذا التصوير إلى قوة الإيحاء وقدرته على أن يرقى بنا إلى جو شعرى رفيع . ففى الـكلمة المنسوبة إلى ذى النون المصرى : « من ذبح حنجرة الطمع بسيف اليأس ، وردم خندق الحرص ، ظفر بكيمياء الخدمة الخ . . . » عدد من التشخصيات والتجسيمات ، ولـكن إيحاءها قاصر ، وما تغيره من جو شعرى يعوزه الانطلاق والنقاء . وقد يكون السبب سيطرة النزعة التعليمية عليها ، وعجز الألفاظ عن خلق هذا الجو ، وقصور التأليف النغمى للعبارات عن إحداث تأثير موسيقى يحلق بنا فوق الواقع .

أما الرومانسية فقد خطت فى مجال التشخيص والتجسيم خطوات أبعد ، على نحو ما رأينا فى الأمثلة السابقة .

وقد نجد شعراءنا متأثرين بالرمزية الجديدة يمعدون فى الخيال فيمزجون بين الألوان والأصوات والعطور فى صورة مجازية ، ومن ذلك قول التجانى :

واضطـــراب النور فى خفـــقته أسمع جـــرسه

وليس فى هذا ومثله شىء من النبو أو الافتعال مادام الشاعر قد استطاع أن يؤدى إلينا بهذه الصور ما فى أغوار شعوره . ومثل هذه المجازات نادر فى أدبنا العربى القديم . وعندما قال بشار بن برد بيته المشهور :

وكأن رجع حديثها قطع الرياض كسين زهرا

أخذ النقاد القدماء يبحثون كعادتهم عن العلاقة بين الحديث المسموع وقطع الرياض التى ترى وتلمس وتشم ولكنها لا تسمع . وليس من علاقة إلا أن إعجاب الشاعر المفرط بهذا الحديث جعله يستدعى أجمل صور الطبيعة عنده ، فيضيف إلى نوع المحسوس ، وهو الحديث المسموع ، أنواعاً أخرى على سبيل التجميل ، وإمعانا فى وصف هذا الإعجاب الذى بلغ أقصاه فى أعماق شعوره .

كذلك ، ألم يقل العرب إن حديث فلان يذوب رقة ؟ وكيف يسوغ عقلا — إن أردنا أن نجارى القدماء فى تحكيم العقل والمنطق فى مثل هذه الصور — أن يذوب الحديث إلا إذا كان مادة مرئية ملموسة تقبل الذوبان ؟ ويقولون فلان له حديث حلو ونغمة حلوة وكلام عذب ، وكيف يكون الحديث حلوا أو عذبا إلا إذا كان مادة مذوقة مرئية ؟ ويشيع بين الناطقين بالعربية الآن : هذا الثوب لونه صارخ ، فنسبوا الصراخ الذى يسمع إلى اللون الذى يرى . هذا فضلا عن أن اللغة فى أصلها مجرد رموز تثير فى نفوسنا إحساسات وخواطر وانفعالات رمز لكل منها لفظ معين (ومادام الهدف النهائى من الأدب هو نقل تجربة بشرية — أو على الأصح أثر هذه التجربة من نفس إلى نفس ، فإنه يصبح من الحكمة ، بل من الواجب على الأديب أو الشاعر الذى يريد أن يستنفد كل ما فى نفسه وينقله كاملا إلى أنفس الغير ، أن ينقل ألفاظا من مجال

حى معين إلى مجال آخر ، إذا كان فى هذا النقل ما يعينه على هدفه ، وهو نقل الأثر النفسى إلى الغير) (١٨) .

(ب) وعلى هذه الطريقة ، وبهذه الروح ، عالجت الرومانسية موضوعات شتى ، فلجأوا – فرارا من الواقع – إلى الأحلام ، وإلى المستقبل ، وإلى الماضى حيث الطفولة البريئة ، سواء طفولة العمر ، أو طفولة الحياة البدائية الساذجة ، وإلى الطبيعة والحياة الريفية حيث يلتقى الشاعر بالفطرة بعيدة عن صنعة الإنسان وتنميقه ، وعطفوا على الإنسانية المشردة أو المستضعفة العاجزة ، واتسعت نظرتهم فشملت الأمم والقوميات ، وأسهموا بنصيب فى شعر الكفاح الوطنى ، والدعوة إلى الحرية فى شتى جوانبها وفى هذا كله يختلف الأدب الرومانسى عن الأدب الصوفى التقليدى اختلافاً بينا .

وشارك الشعر التجديدى فى أفريقية العربية فى هذه الموضوعات كلها . وعالج معظم شعرائنا الذين ظهروا قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها شعر الكفاح الوطنى . حتى الذين انطووا على ذاتيتهم شطرا من حياتهم ، عادوا فشاركوا فى هذا الميدان ، كما صنع على محمود طه المهندس (١٩٠٢ – ١٩٤٩) فى ديوانه (شرق وغرب) الذى أصدره ١٩٤٧ ، إذ تناول فى قسم منه تحت عنوان « أصوات من الشرق » موضوعات وطنية مثل قصائده : « يوم فلسطين » و « مصر » و « بطل الريف » و « الأمير المجاهد » .

وأبت عبقرية أبى القاسم الشابى إلا أن تتسع تجاربه وتتنوع ، فينتقل من ذاتيته المنطوية على آلامه وعواطفه إلى قوة عاتية تكافح فى سبيل حرية الشعب العربى وتحقيق إرادته ، فى قصيدته ، المشهورة التى يقول فيها :

إذا الشعب يوما أراد الحيـــاة   فلا بد أن يستجيب القـــدر
ولا بد لليـــل أن ينجـــلي   ولا بد للقيد أن ينكسر (١٩)

أما التجانى ، فقد آثر الأسلوب المقنّع ، فصب سخطه على الحياة والأحياء ، ونقد أخلاق الأفراد ، وبعض طبقات المجتمع · وهو أسلوب جرى عليه شعراء الجيل الماضى فى السودان تحت حكم الاستعمار البريطانى . ومع هذا فمن الجدير بالملاحظة نقده لبعض طبقات المجتمع الذين أغراهم المال فقاسوا الرجال بمقاييس الذهب والفضة والذهب ، فى مفهوم الشاعر ، معنى خاص يردده كثيرا فى شعره ، فهو هذا الشىء البراق المتحجر الذى لايحمل وراءه مبدأ ساميا ولا فكرا خالدا . فالقلب الذى لا يهمه إلا جمع المال وتكديسه هو قلب من ذهب ، والرجل الكاذب المرائى الذى يتملق الناس ، له وجه من ذهب ، وأضيع شىء فى التربة النفسية التى تحمل ذخائر الروح ، هو الذهب ، والثروة الحقيقية هى ثروة النفس ، لا ثروة الذهب :

— لك قلب النضـــار   وفى صدرك جنّاته ودنيا قصوره
وبجانبى خافق من تراب   ليس من تبره ولامن صخوره
— قلت وهل فى الحياة مضطرب   إلاّ لأهل الرياء والكذب
ياصاحبى خلهـــم فإنهم   ليحملون الوجوه من ذهب
— ولى فى كنوز الروح سلوى وغنية   بحسبى لاخلف لديها ولامطل
وحسبى ما أثريت منها وإننى   ليصرف نفسى عن نضاركمو شغل
— مابى ثراؤك من ذخر ولامال   فاستبق دنياك حسبى كنز آمالى

وفى هذا الجيل نجد شاعرا معاصرا ، محمد مفتاح الفيتورى (ولد ١٩٣٠) وهو من أب سودانى وأم مصرية ، يعنى بالقضية الإفريقية ، ويعبر عنها فى أسلوب رومانسى النزعة ، يحث أبناء أفريقية على أن يستيقظوا من أحلامهم ، وأن يرفعوا لواء الحرية فى كل مكان :

إن نكن سرنا على الشوك سنينا
ولقينا من أذاه ما لقينا
إن نكن بتنا عراة جائعينا
أو نكن عشنا حفاة بائسينا
إن تكن قد أرهقت الفأس قوانا
فوقفنا نتحدى الساقطينا
فلقد ثرنا على أنفسنا
ومحونا وصمة الذلة فينا
الملايين أفاقت من كراها
ما تراها . . . ملأ الأفق صداها
خرجت تبحث عن تاريخها
بعد أن تاهت على الأرض وتاها[٢٠]

هوامش الفصل السادس :

١ ـ آدم عبد الله الألورى : موجز تاريخ نيجيريا (١٩٦٥) ص ٢٣ .
٢ ـ يوسف مقلد : شعراء موريتانيا ص ٤٢٦ .
٣ ـ ديوان محمد سعيد العباسى (الطبعة الأولى) ص ٧٥ .
٤ ـ ديوان البارودى ج ٢ ص ٩٠ – ٩١ .
٥ ـ يوسف مقلد : المرجع السابق ص ٩٠ – ٩١ .
٦ ـ محمد غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث (١٩٦٤) ص ٢٠٧ .
٧ ـ نفسه ٢٠٨ ؛ ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، لابن عربى (١٣١٢ هـ) ص ٢ - ٤ .
٨ ـ عبد العزيز الاهوانى : الزجل فى الأندلس ص ١١٨ ـ ١١٩ ، ١٢١ .
٩ ـ غنيمى هلال : الرومانتيكية (بدون تاريخ) مقدمة الكتاب (ز) .
١٠ ـ إحسان عباس : فن الشعر (١٩٥٥) ص ٤٢ .
١١ ـ نفسه ص ٤٥ .
١٢ ـ ديوان ابن الفارض (١٩٥٦) ص ١٠٨ – ١٠٩ .
١٣ ـ أبو الفرج بن الجوزى (ط الهند) ٤/ ٢٩٠ .
١٤ ـ غنيمى هلال : الرومانتيكية ص ٦ .
١٥ ـ آنخل بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة حسين مؤنس ٣٧٩ ، ٣٨١
١٦ ـ عابدين : التجانى شاعر الجمال (١٩٦٩) ص ٨٧ – ٩٠ .
١٧ ـ محمد مندور : الشعر المصرى بعد شوقى (الحلقة الثالثة) (١٩٥٧) ص ٦٦ .
١٨ ـ نفسه ص ٢٢ .
١٩ ـ مندور : الشعر المصرى بعد شوقى (الحلقة الثانية) (١٩٥٧) ص ٦٦ – ٦٧ .
٢٠ ـ محمد عبد الفتاح الفيتورى : أغانى افريقية (١٩٥٦) ص ٣٦ .

فهرست

صفحة

الفصل الخامس

شعاع من الشمال

الفصل السادس

ظواهر فنية في الشعر الحديث

رقم الإيداع ٢٩٤١ / ١٩٧٠



